Pr. prof. dr. GEORGE REMETE

# CURS de DOGMATICĂ

**Anul IV, semestrul I şi II**

2004-2005

# DUMNEZEU MÂNTUITORUL

# I. PERSOANA MÂNTUITORULUI ÎN RAPORT CU SF. TREIME

## Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul şi Omul-Dumnezeu, Alfa şi Omega ființei, „Calea, Adevărul şi Viața": adică creatorul, susținătorul, sensul, unificatorul, şansa şi destinul lumii

Mântuitorul Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu, a doua persoană a Sf. Treimi care, după planul veşnic şi voia lui Dumnezeu, „taina cea din veac ascunsă şi de îngeri neştiută" (Efes. 3,9), a luat şi fire omenească, născându-se ca om din Sfânta Fecioară Maria. Prin primirea firii omeneşti în persoana Sa, desigur că nu s-a schimbat nimic în firea Sa divină, pentru că ştim că toate persoanele Sfintei Treimi sunt într-o compenetrare perfectă, esența lor este unică şi Dumnezeu este imuabil în esența Sa. Deci Fiul lui Dumnezeu a primit ceea ce nu era, adică firea umană, dar a rămas neschimbat şi ceea ce era, adică firea divină.

**Dumnezeirea** *lui Iisus Hristos*, ca Fiu adevărat, propriu, al lui Dumnezeu Tatăl este afirmată în mai multe locuri din Sf. Scriptură. Astfel, sunt clasice, în Vechiul Testament, textul din Psalmi 2,9: „Fiul Meu eşti Tu, Eu astăzi Te-am născut" şi psalmul 109,3: „Din pântece mai înainte de luceafăr Te-am născut!".

În Noul Testament, dumnezeirea şi deci consubstanțialitatea lui Iisus Hristos cu Dumnezeu-Tatăl este formulată răspicat, fără echivoc. Astfel, la botezul Mântuitorului în Iordan, glasul Tatălui a mărturisit: „Acesta este Fiul Meu cel iubit, întru Care am binevoit" (Matei 3,17); aceeaşi mărturie, cu aceleaşi cuvinte şi cu adaosul „pe Acesta să-L ascultați" a fost rostită şi la Schimbarea la Față pe muntele Tabor. La judecarea Sa în fața arhiereului Caiafa, Mântuitorul acceptă conjurarea

acestuia că este Fiul lui Dumnezeu, recunoscând „Tu ai zis!” şi este mărturisit permanent, atât înainte cât şi după Înviere de proprii Apostoli drept „Hristos, Fiul lui Dumnezeu celui viu” (Matei 16,16) şi „Domn şi Dumnezeu” (Ioan 20,28). Sf. Apostol Pavel spune că „Dumnezeu S-a arătat în trup” (I Tim. 3,16) şi că „în El (în Hristos) locuieşte trupeşte toată plinătatea dumnezeirii” (Colos. 2,9). Iisus Hristos însuşi a afirmat consubstanţialitatea Sa cu Tatăl, zicând: „Eu şi Tatăl Meu una suntem” (Ioan 10,30). În cartea Apocalipsei, Iisus Hristos este „Fiul Omului, … cu capul Lui şi părul Lui albe ca lâna albă şi ca zăpada şi ochii Lui ca para focului” (Apoc. 1, 13-14), care se prezintă pe Sine însuşi drept „Cel dintâi şi Cel de pe urmă şi Cel ce sunt viu. Am fost mort şi iată sunt viu în vecii vecilor şi am cheile morţilor şi ale iadului” (Apocalipsa 1, 17-18). Acesta este temeiul biblic absolut.

Este adevărat că în Sf. Scriptură există şi texte care vorbesc despre o inegalitate a lui Iisus Hristos cu Dumnezeu-Tatăl. El însuşi a afirmat „Tatăl este mai mare decât Mine” (Ioan 14,28) şi „de ziua aceea (a Judecăţii) nimeni nu ştie, nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl” (Matei 24,36). Este evident însă că această „inegalitate” se referă la deosebirea dintre persoana Tatălui care are numai fire divină şi persoana Fiului care are două firi iar firea umană este, evident, inferioară firii divine.

De asemenea, întrucât învăţătura Bisericii afirmă că Tatăl este unicul principiu care naşte pe Fiul şi purcede pe Duhul, în Sfânta Treime, ar părea minţii omeneşti o inegalitate. Întrucât însă Persoanele divine posedă simultan şi deplin aceeaşi fiinţă divină şi sunt realmente de aceeaşi fiinţă, evident că orice inegalitate este exclusă.

Dumnezeirea Fiului a fost mărturisită constant şi de Sfânta Tradiţie, prin simbolurile de credinţă mai vechi (ca Simbolul Apostolic, Simbolurile Bisericilor din Ierusalim şi Cezareea) şi apoi formulată definitiv dogmatic în Sinoadele ecumenice, care au combătut cu argumentare teologică obiecţiile ereticilor ce contestau dumnezeirea Fiului sau egalitatea cu Tatăl.

Despre dumnezeirea lui Iisus Hristos, Sf. Atanasie cel Mare spune că este „Cuvântul netrupesc, nestricăcios şi nematerialnic al lui Dumnezeu (care, n.n.) vine în latura noastră, nefiind departe nici înainte. Căci nici o parte a zidirii nu a rămas goală de El. El le umple pe toate pretutindeni, fiind în acelaşi timp împreună cu Tatăl Său. Dar vine pogorându-Se cu iubirea Sa de oameni şi cu arătarea Sa" (*Tratat despre întruparea Cuvântului*, cap. II, p- 98-99). Iar Sf. Ioan Damaschin subliniază imuabilitatea firii Lui divine, în actul întrupării: „Fiul Unul Născut şi Cuvântul lui Dumnezeu, cel care este în sânul lui Dumnezeu şi al Tatălui, cel de o ființă cu Tatăl şi cu Sfântul Duh, cel mai înainte de veci, cel fără de început, cel care era dintru început şi era cu Dumnezeu şi cu Tatăl şi era Dumnezeu şi există în chipul lui Dumnezeu, se pogoară aplecând cerurile, adică smerind fără să se smerească înălțimea lui cea nesmerită, se pogoară spre robii lui prin o pogorâre inexprimabilă şi incomprehensibilă" (*Dogmatica*, III,1, p. 96). Tot Sf. Ioan Damaschin pune în evidență dumnezeirea lui Iisus Hristos şi divinitatea unică a creştinismului prin faptul că Întruparea lui Dumnezeu este, în cadrul ființei şi a raționalității evidente a lumii şi în ordinea religioasă umană, „singurul lucru nou sub soare": „Şi fiind Dumnezeu desăvârşit, se face om desăvârşit şi săvârşeşte cea mai mare noutate din toate noutățile, singurul lucru nou sub soare" (*Dogmatica*, III,1, p. 96).

**Întruparea** Fiului lui Dumnezeu a fost hotărâtă „în sfatul Sfintei Treimi, mai înainte de întemeierea lumii" (I Petru 1,20) pentru că Dumnezeu preştia căderea omului în păcat şi felul în care putea fi mântuit, însă motivul ei concret a fost necesitatea ridicării şi mântuirii omului. Sf. Ioan Gură de Aur spune că „Hristos Mântuitorul, fiind Dumnezeu, a primit trupul nostru şi S-a făcut om nu în alt scop, ci numai pentru mântuirea neamului omenesc", iar Fericitul Augustin formulează lapidar că „Dacă omul n-ar fi pierit, Fiul Omului n-ar fi venit", tot el exclamând: „O, felix culpa Adami!". Teoria Fericitului Augustin a fost reluată apoi de Duns Scotus.

Cei mai mulți Părinți răsăriteni afirmă cu tărie că **motivul** Întrupării a fost mult mai cuprinzător şi mai înalt şi anume *îndumnezeirea* omului, intenție existentă în

planul veşnic al lui Dumnezeu dinainte de crearea lumii şi mai presus de căderea în păcat. Cele două motive sau explicații ale Întrupării – apuseană şi răsăriteană - nu se contrazic ireductibil. Ele se pot concilia, în sensul că motivul păcatului omenesc constituie cauza imediată dar aceasta se cuprinde în cauza cea mare, a îndumnezeirii.

Totuşi, trebuie observat că motivul îndumnezeirii este nu numai mai măreț, mai subtil, mai vrednic de Dumnezeu ci şi mai cuprinzător, mai profund şi mai organic. Astfel, deja în a 2-a jumătate a sec. II, Clement Alexandrinul scria că „noi, însă, am fost înainte de întemeierea lumii (cf. Efeseni 1,4); noi, pentru că trebuia să existăm în El, am fost născuți mai înainte în Dumnezeu, noi, făpturile cuvântătoare ale Cuvântului dumnezeiesc, datorită Căruia suntem dintru început … Cuvântul Hristos este şi cauza existenței noastre de odinioară dar şi a bunei noastre existențe, că acum s-a arătat între oameni însuşi Cuvântul, singurul care este şi una şi alta – şi Dumnezeu şi om – cauza tuturor bunătăților" (*Protrepticul*¸I,3). Iar Sf. Irineu de Lugdunum afirma tranşant că motivul întrupării a fost îndumnezeirea, zicând: „Verbum Dei, Jesum Christum Dominum nostrum, qui propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod est ipse" (*Adversus haereses*, liber V, praefatio, „Sources chretiennes", nr. 153, p. 14). Având deci o întreagă tradiție în acest sens, Sf. Atanasie cel Mare, „teologul Întrupării", a formulat apoi clasic acest motiv ontologic al Întrupării, îndumnezeirea: „Căci El s-a întrupat, ca noi să fim îndumnezeiți; El s-a arătat pe Sine prin trup, ca noi să primim cunoştința Tatălui; El a răbdat ocara noastră de la oameni, ca noi să moştenim nestricăciunea" (*Tratat despre întruparea Cuvântului*¸ LIV, p. 151).

Sf. Grigorie de Nazianz arată motivul îndumnezeirii ca necesar, întrucât nu este altceva decât reversul sau continuarea creației: „Căci însoțindu-se cu trupul prin mijlocirea minții, s-a făcut omul de jos Dumnezeu, fiindcă s-a îmbibat cu Dumnezeu şi s-a făcut unul, cel superior biruind, ca să mă fac atâta Dumnezeu, cât Acela s-a făcut om" (*Cuvântări teologice*, III, 19, p. 67). Teologia motivului Întrupării ca îndumnezeire a fost dusă apoi la apogeu de Sf. Maxim Mărturisitorul, într-o

pătrundere unică, excepțională, nemaiajunsă. După ce repetă ideea predecesorilor, afirmând şi el că „pentru aceea s-a făcut Fiu al Omului, şi Om Dumnezeu-Cuvântul, Fiul lui Dumnezeu-Tatăl, ca să facă dumnezei şi fii ai lui Dumnezeu pe oameni" (*Capetele gnostice*, II, 25, „Filocalia" 2, p. 175), el dezvoltă viziunea grandioasă a întregii existențe în care creația Întruparea şi îndumnezeirea sunt destinul final aflat însă dintru început în planul tainic al Sf. Treimi. Întruparea ca îndumnezeire arată că omul este nu numai creația superioară a lui Dumnezeu ci şi ținta şi apogeul lumii, prin Hristos, Omul deplin: „Cel ce a dat ființă întregii zidiri văzute şi nevăzute numai cu puterea voinței Lui, a avut înainte de toți vecii, deci înainte şi de facerea lumii, un plan prea bun şi negrăit în legătură cu ea. Iar aceasta a fost ca să se împreună El însuşi, fără schimbare, cu firea oamenilor, prin unirea adevărată într-un ipostas şi să unească cu Sine în chip neschimbat firea omenească. Aceasta pentru ca El să devină om, precum numai El a ştiut, iar pe om să-l facă Dumnezeu prin unire cu sine. În acest scop a împărțit veacurile cu înțelepciune rânduindu-le pe unele pentru lucrarea prin care s-a făcut pe sine om, iar pe altele pentru lucrarea prin care face pe om Dumnezeu" (*Răspunsuri către Talasie*,22, „Filocalia" 3, p. 69).

Tot Sf. Maxim Mărturisitorul integrează Întruparea în lucrarea permanentă a Providenței divine, întrucât consideră creația identică cu providența: „În raport cu teologia pură şi supremă, învățătura întrupării este a doua. Cea dintâi se ocupă cu învățătura supremă despre ființă. A doua înfățişează lucrarea supremă a Providenței, care a fost numită de Duhul, «Răsăritul dedesubt». Căci în învățătura dumnezeieştii întrupări se cuprinde facerea veacurilor şi a celor din veac şi prelungirea fără hotar a vieții celei după har şi mai presus de veacuri a făpturilor" (*Răspunsuri către Talasie*, 54, 18, p. 252).

Mântuirea omului a fost posibilă prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, atât din partea lui Dumnezeu cât şi din partea omului. Din partea lui Dumnezeu a fost posibilă pentru că Fiul lui Dumnezeu, făcându-se om a primit în Sine toate însuşirile firii umane, toată firea umană, căreia putea acum să-i confere puterea şi calitățile Sale

divine; în acelaşi timp, El şi-a păstrat firea divină, a rămas Fiul lui Dumnezeu adevărat, a doua Persoană a Sfintei Treimi. Numai un Dumnezeu, numai o Persoană cu puterea lui Dumnezeu putea să-i mântuiască pe oameni, dar un Dumnezeu şi cu fire de om, ca s-o poată cunoaşte fiinţial şi deplin şi s-o schimbe, s-o restaureze dinăuntrul ei prin Sine.

Din partea omului, mântuirea a fost posibilă întrucât omul, deşi nu mai era capabil să se ridice, să se mântuiască prin sine însuşi, totuşi nu era decăzut total, nu era mort sufleteşte, ci mai era capabil de intenţie bună şi chiar de unele fapte bune, aşa cum dovedesc faptele şi viaţa drepţilor din Vechiul Testament şi chiar viaţa şi istoria popoarelor păgâne.

Întruparea unei Persoane dumnezeieşti a fost aşadar hotărâtă în sânul Sfintei Treimi, pentru a realiza mântuirea neamului omenesc şi comuniunea deplină a omului cu Dumnezeu. Teologii consideră că Sfânta Treime a hotărât ca pentru această realizare să se întrupeze **a doua Persoană** a Sfintei Treimi, Dumnezeu Fiul şi nu alta, din următoarele motive:

1. pentru că El, fiind deja Fiu al Tatălui din veşnicie, făcându-se acum şi Fiu al Omului, nu face altceva decât îşi continuă consecvent calitatea de Fiu.

2. Fiul, fiind Logosul, Cuvântul lui Dumnezeu, este firesc să fie El cel care împărtăşeşte oamenilor Cuvântul lui Dumnezeu.

3. mântuirea fiind o re-creere a lumii, este firesc să fie făcută prin Acela „prin care toate s-au făcut şi fără El nimic nu s-a făcut din cele ce s-au făcut” (Ioan 1,3).

4. Fiul este „chipul lui Dumnezeu” (II Cor. 4,4), adică al Tatălui. Omul, fiind „chipul şi asemănarea” lui Dumnezeu, este firesc să fie mântuit de către Cel ce este „chipul” Tatălui.

Hristos este Răscumpărătorul lumii tocmai pentru că este şi Creatorul ei. Mântuirea în Hristos are o dimensiune cosmică, pentru că El este simultan Creatorul şi Răscumpărătorul. El, ca Logos al lui Dumnezeu a fost prezent dintotdeauna în lume, de la creaţie (cf. Ioan I, 1,2), prin raţiunile lucrurilor şi prin persoanele umane.

Întrucât Crearea nu este altceva decât comuniunea existenţelor cu Dumnezeu, tot aşa şi Răscumpărarea înseamnă refacerea acestei comuniuni, de către acelaşi Logos, la un nivel superior, desăvârşit.

Sf. Atanasie cel Mare vede motivul întrupării celei de-a 2-a persoane a Sfintei Treimi în primul rând prin aceea că Ea este Logosul creator al întregii lumi identic cu logosul omului: „De cine era deci nevoie dacă nu de Cuvântul lui Dumnezeu, care vede şi sufletul şi mintea şi care mişcă toate în zidire şi prin ele face cunoscut pe Tatăl. Era propriu Celui ce învaţă despre Tatăl prin purtarea de grijă şi frumoasa înlocuire a tuturor, să reînnoiască această învăţătură" (*Tratat despre întruparea Cuvântului*; XIV, p. 108). Tot el adaugă însă imediat şi explicaţia că întrucât omul este chipul lui Dumnezeu iar Fiul este chipul Tatălui, „nu era cu putinţă altcuiva să rezidească în om existenţa după chipul lui Dumnezeu decât Chipul Tatălui …" (*Ibidem*, XX, p. 114). Prin urmare, Sf. Atanasie combină temeiurile întrucât consideră că raţiunea şi fiinţa sunt una în Dumnezeu.

Prin întrupare, Iisus Hristos este singura **dovadă palpabilă**, singura experienţă a lui Dumnezeu cel nevăzut, **a Fiinţei absolute**. Sf. Grigorie de Nyssa spune că „Cel care caută dovezile faptului că Dumnezeu ni s-a arătat în trup să privească la lucrările Lui. Chiar şi pentru faptul că Dumnezeu există, nimeni n-ar putea aduce altă dovadă decât mărturia lucrărilor Lui" (*Marele cuvânt catehetic*, 12, p. 55). Iar Sf. Maxim Mărturisitorul, reluând cuvântul Sf. Apostol Pavel care spune că „în Hristos locuieşte, după fiinţă, toată plinătatea dumnezeirii" (Coloseni 2,9), precum şi al Apocalipsei că „Eu sunt Alfa şi Omega, Cel ce este, Cel ce era şi Cel ce vine, Atotţiitorul … Cel dintâi şi Cel de pe urmă" (Apoc. I, 8 şi 17), afirmă că „pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos am primit toate veacurile cele aflătoare înăuntrul veacurilor începutul existenţei şi sfârşitul lui Hristos" (*Răspunsuri către Talasie*, 60). Iisus Hristos este **Alfa şi Omega fiinţei**, plinătatea ei, aşa cum arată Sf. Apostol Pavel: „ …ca să puteţi înţelege care este lărgimea şi lungimea şi înălţimea şi adâncimea … ca să vă umpleţi de toată plinătatea Lui" (Efeseni 3,17-19).

Iisus Hristos este **singurul Întemeietor** de religie universală care s-a pretins în sens propriu **Dumnezeu**.

El este **singurul Dumnezeu întrupat**, singurul care intră în contact cu oamenii. În celelalte religii, Dumnezeu rămâne departe şi este de fapt monstru, pentru că depărtarea lui arată sau ne-putință, sau ne-iubire. Numai apropierea e iubire.

Prin întrupare, Iisus Hristos este **singurul Dumnezeu** care arată că-i iubeşte pe oameni, întrucât este singurul Dumnezeu şi Întemeietor **care se sacrifică** pentru oameni. În Pateric, avva Isidor de la Sketis spune: „Chiar dacă-l ardeți pe Isidor şi-i împrăştiați cenuşa în vânt, (cf. I Cor. ,13): «De aş da trupul meu să fie ars …», nu am nici un har, căci Fiul lui Dumnezeu a venit aici pentru noi" (ediția Bădiliță, p. 173). Dumnezeu putea să-l mărturisească pe om şi de departe. Dar o face numai prin iubire maximă: „Căci Cel care a întemeiat universul … de ce nu-l aduce şi pe om la situația dintru început, smulgându-l puterii contrare printr-o autentică şi dumnezeiască putere? Dar El întârzie, supunându-se firii trupeşti … şi străbătând pe rând toată vârsta omenească şi apoi gustând moartea …" (Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, 15, p. 62). Iisus Hristos este singurul Dumnezeu şi Întemeietor care vine ca doctor şi păstor, ne-judecător, care dă o singură poruncă, noutate absolută, porunca iubirii.

Este **singurul** care a dat **porunca iertării** duşmanului.

Este Dumnezeul şi Întemeietorul care **mântuieşte vindecând**: „Domnul n-a venit simplu pentru a se arăta, ci pentru a vindeca şi învăța pe cei ce pătimesc. Celui ce vrea să se arate îi ajunge să apară şi să uimească pe cei ce privesc. Dar cel ce voieşte să vindece şi să învețe nu se mulțumeşte numai să vină, ci vrea să se facă de folos celor ce au nevoie şi să se arate potrivit cu trebuința lor (Sf. Atanasie cel Mare, „*Tratat despre întruparea Cuvântului*", XLIII, p. 138).

Este singurul **Dumnezeu smerit**. Împotriva celor care cred că Întruparea înjoseşte absolutul divin, Sf. Grigorie de Nyssa arată că măreția iubirii se arată deplin numai prin coborâre, esența iubirii fiind smerenia: „Dar coborârea Lui la umilință este

un prisos al puterii Lui, care nu e în nici un fel împiedicată să facă lucruri care sunt dincolo de natură … puterea dumnezeiască şi mai presus de noi o arată nu atât mărimea cerurilor… cât coborârea ei la slăbiciunea ființei noastre, cum sublimul se vede în lucrurile umile şi totuşi nu se pierde …" (*Marele cuvânt catehetic*, 24, p. 85).

Iisus Hristos, luând trupul omenesc şi materia, este **singurul** Dumnezeu care **dovedeşte valoarea materiei** şi a eternității: „La fel, nu e necuvenit ca El, Care a orânduit toate şi dă viață tuturor, să se facă cunoscut, dacă voieşte, prin oameni, folosindu-se de trupul omenesc ca de un organ spre arătarea adevărului şi spre cunoaşterea Tatălui. Căci şi omenirea e o parte a totului. Şi, precum mintea, fiind în omul întreg, e făcută cunoscută prin trup, adică prin limbă … aşa Cuvântul se foloseşte de acest organ omenesc … Căci dacă ar fi un lucru necuvenit să se folosească de trup ca de un organ, ar fi necuvenit să se afle şi în lume ca întreg" (*Despre întruparea Cuvântului*, XLII, p. 138).

Prin asumarea eternă a trupului şi a materiei, Iisus Hristos se arată unicul şi deplinul **Centru şi Unificator al existenței**, al ființei. Atunci prin El există o legătură reală a materiei cu spiritul, a naturalului cu supra-naturalul, întrucât El, Spiritul absolut, creatorul materiei, şi-o împropriază definitiv, vindecând-o dinăuntrul ei. Interiorul ei devine interiorul Lui şi El însuşi devine interiorul ei: „Îşi ia un chip străin, purtându-mă în Sine pe mine întreg cu cele ale mele, ca să consume în Sine ceea ce e rău, ca focul ceara, sau ca soarele umezeala pământului şi eu să mă împărtăşesc de ale Lui, datorită . De aceea, cinsteşte cu fapta ascultarea şi face experiența ei, pătimind-o. Căci nu ajunge dispoziția pentru ea, precum nu ne ajunge nici nouă, dacă nu o trăim prin fapte. Fiindcă fapta este dovada dispoziției pentru ea" (Sf. Grigorie de Nyssa, *Cuv. teologice*, IV,6, p. 75).

Prin asumarea umanității şi a materiei, Iisus Hristos constituie singura legătură şi unificare reală a ființei, care exclude panteismul (căci e Creatorul materiei şi rămâne distinct de ea), maniheismul (căci materia nu există de sine, nu e rea şi se salvează prin El) şi materialismul (căci destinul final şi ultimul cuvânt al ființei e

personalizarea întregului cosmos, dar într-o solidaritate excepțională cu întreaga existență). El este singurul Dumnezeu „materialist" organic, pentru care viața veşnică înseamnă „să mâncați şi să beți la masa Mea".

Iisus Hristos este singurul Unificator al ființei, al existenței, al umanității şi al persoanelor umane. Este singurul Unificator al ființei şi existenței pentru că este singurul Dumnezeu care a asumat în sine natura, materia şi lumea întreagă, devenindu-i imanent dar rămânând transcendent. În calitate de Creator, de Logos El a fost totdeauna centrul tuturor existențelor ca rațiuni create de El şi explicându-se prin El: „Fiindcă pentru Hristos sau pentru taina Hristos au primit toate veacurile şi cele aflătoare înăuntrul veacurilor începutul existenței şi sfârşitul în Hristos. Căci încă dinainte de veacuri a fost cugetată şi rânduită unirea definitului şi a indefinitului, a măsurii şi a lipsei de măsură, a marginii şi a nemărginirii, a Creatorului şi a creaturii, a stabilității şi a mişcării" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 60, p. 327).

Unificarea făcută de Hristos este în primul rând a ființei, a existenței ca tot, inclusiv umanitatea, căci în final El va fi „totul în toate" ( ). Dar pentru noi este mult mai palpabilă şi mai semnificativă unificarea umanității şi a persoanelor făcută de El. El este centrul organic al umanității, fiind „butucul viței" (Ioan ) sau butucul întregii existențe ca roată în care se centrează toate existențele ca spițe ale roții. Prin firea umană, EL este imanent tuturor şi Omul deplin, Omul exemplar, model-forță, idee-forță purtătoare a tuturor. Dar ultima şi maxima expresie şi specificitate a unificării Sale este unirea sa cu fiecare persoană, centrarea fiecăruia în El, singura legătură garantată absolut dar singura păstrătoare a identității fiecăruia: „El a primit să ia asupra Sa fața fiecărui om lipsit şi să se unească pe Sine cu fiecare, ca niciunul dintre cei ce cred în El să nu se înalțe împotriva fratelui" (Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 capete teologice*, II, 96, p. 94).

Unificarea adevărată şi deplină înseamnă atât legătura organică cât şi păstrarea identității, respectiv legătura conştiințelor eterne. Cea organică El o asigură prin

aşezarea sa în centrul firii omeneşti şi prin Sf. Împărtăşanie, prin harul Său. Legătura conştiinţelor este însă cea mai interesantă. Adevărul este că pentru om singura unificare adevărată este garantarea legăturii mele cu toate conştiinţele, păstrarea amorţirii mele în ele, şi a lor în mine. Dar nimeni nu poate garanta păstrarea conştiinţelor celor morţi şi încă a tuturor, a tuturor amintirilor. Numai printr-o Conştiinţă nemuritoare, absolută şi controlată pot fi salvate conştiinţele ca amintiri.

Învăţătura despre dumnezeirea veşnică a lui Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat şi Om deplin în veşnicie, Mântuitor al omenirii şi întemeietor al religiei creştine este dogma centrală a creştinismului. *Iisus Hristos este singurul întemeietor al unei religii universale care s-a proclamat pe sine Dumnezeu*. Prin El, creştinismul se dovedeşte singura religie adevărată, adică revelată şi absolută. Este singura revelată pentru că este singura care-L înfăţişează omenirii pe **Dumnezeu întrupat** *în istorie ca om,* **revelând** *direct omenirii* **adevărul Său prin însăşi Persoana Sa**. Acest *adevăr* nu mai este transmis prin *intermediari* (precum în Vechiul Testament sau în religiile păgâne) ci este prezentat şi împărtăşit *direct şi personal chiar de Persoana absolută* Prin Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat şi Om adevărat, *adevărul nu mai este o realitate teoretică care vine de departe spre om şi i se impune exterior*¸ ci este Persoana absolută intrată în cea mai intimă comuniune cu el, care arată că Acest adevăr există în fiecare persoană umană şi trebuie descoperit şi cultivat. Prin Iisus Hristos, Dumnezeu nu mai este o realitate exterioară şi depărtată care se impune omului, ci este *Persoană înscrisă în istorie şi umanitate, experimentată istoric de orice om*. Numai prin El, *Adevărul şi Persoana lui Dumnezeu au devenit adevărul omului*. De aceea, prin El, numai creştinismul este religia Persoanei absolute, a Dumnezeu-Omului.

Numai *Iisus Hristos este* **faţa „umană”** *şi totuşi eternă* **a lui Dumnezeu** *către oameni*. *Prin Iisus Hristos se înfăţişează Dumnezeu oamenilor ca persoană anume, cu o faţă unică*. Persoana înseamnă un chip anume, o expresie precisă, o simţire şi o voinţă unică, specifică. Numai prin persoană există comunicarea şi sensul. De aceea,

*Dumnezeu este sensul şi comunicarea cu oamenii, în chipul specific şi precis, prin Iisus Hristos. Prin El, Dumnezeu este Cineva Anume, are un chip anume, unic, care-i priveşte pe oameni, le vorbeşte şi comunică cu ei de la persoană la persoană, „de la om la om”.* Numai această comunicare este deplină şi accesibilă pentru oameni, de aceea se poate spune că prin Iisus Hristos comunică omenirea deplin cu Dumnezeu. Chiar şi Duhul Sfânt este „Duhul Fiului” (Gal. 4,6). În toate celelalte religii şi credințe Dumnezeu este numai o forță nedeterminată, măreață, dat departe, străină, fără chip şi simțire specifice.

Prin *Iisus Hristos, creştinismul este singura religie care arată şi dovedeşte că* **Dumnezeu este mai „om” decât omul***, că este Adevărul cel mai adânc al ființei umane, cel mai „uman” adevăr.* Prin aceasta, *numai în creştinism Dumnezeu este realitatea interioară şi cu adevărat eficientă pentru om*¸ singura care poate vorbi de posibilitatea îndumnezeirii omului.

Atât din punct de vedere moral cât şi doctrinar, adevărul înfățişat de El omenirii este unic, incomparabil, supra-uman şi absolut.

**Absolutul moral** prezentat de învățătura şi persoana lui Iisus Hristos este mai presus de orice discuție şi nu mai trebuie dovedit. **Absolutul doctrinar** poate fi dovedit din fiecare afirmație şi învățătură a Sa. Deşi foarte simplu exprimată, orice învățătură a Mântuitorului este noutate şi absolut în istoria umanității. Deşi mai interioară omului decât sinele lui, ea se dovedeşte mai presus de evoluția gândirii omeneşti, de gândirea şi simțirea umană în general.

De asemenea, concordanța absolută, **identitatea** *între* **învățătura** *absolută a Mântuitorului Hristos şi* **Persoana** *Sa morală absolută* este unică şi incomparabilă.

Prin *Iisus Hristos*, Dumnezeul-Om, *creştinismul este singura* **autoritate***, putere şi religie care-l face pe om ființă morală şi religioasă, adică* **liberă şi responsabilă**. Nu există libertate reală decât în legătură cu Libertatea absolută şi nu există responsabilitate decât în raport cu Responsabilitatea supremă. Numai creştinismul leagă organic libertatea şi responsabilitatea omului de libertatea şi Responsabilitatea

supremă, pentru că numai în creştinism Acest Suprem s-a făcut om, stabilind astfel o legătură veşnică între ele. *Prin Iisus Hristos, numai în creştinism Dumnezeu îl poate interpela imperativ şi suprem pe om, îi poate pretinde responsabilitate*¸ pentru că numai în creştinism Autoritatea, Libertatea şi Responsabilitatea supremă sunt unite într-o singură persoană cu libertatea şi responsabilitatea umană. Datorită lipsei lui Hristos, în toate celelalte religii omul este fie diluat şi înghiţit de natură (precum în budism, în panteism), fie i se impune arbitrar Divinitatea, ca o realitate străină, de deasupra lui (precum în mozaism şi islamism).

Numai Iisus Hristos constituie o **măsură satisfăcătoare pentru om**, conform setei lui nesfârşite – fiinţă relativă şi deficitară – de absolut: „El a creat cerul şi pământul, soarele şi luna, apele, pomii fructiferi şi fiinţele vii de tot felul. Dar, Dumnezeu, în nici una din aceste creaturi nu-şi află odihna … ci numai în om a binevoit, cu acesta a intrat în comuniune şi s-a odihnit în El. Vezi acum înrudirea lui Dumnezeu cu omul şi a omului cu Dumnezeu?" (Sf. Macarie cel Mare, *Omilii duhovniceşti*, XLV, p. 266). Prin măsura Lui, prin veracitatea Lui, El ne dovedeşte că este singurul Om de pe pământ, că toţi oamenii sunt umbre şi încercări de umanitate, pierdute fără El. Prin ei înşişi, oamenii n-au şansă la fiinţă. El este singurul om care şi-a păstrat fiinţa şi adevărul. Prin forţa fiinţei Lui stabilizante, cei ce se centrează în el obţin, pentru prima dată în istoria lumii, şansa la existenţă şi fiinţa autentică.

Iisus Hristos este Conştiinţa absolută, unificatoare, pentru că este unica conştiinţă divino-umană, unica **conştiinţă umană absolută**, aşa cum a remarcat poetul Boris Pasternak: „Şi-a treia zi Mă voi scula din moarte / Iar secolele, prin cea beznă grea, / Ca plutele, ca bărcile pe ape / Se vor târî la judecata Mea!" (*Grădina Ghetsimani*).

Iisus Hristos este singurul **Dumnezeu contemporan fiecăruia**. Dumnezeu nu este Dumnezeu dacă nu devine Dumnezeul personal al fiecăruia, conştiinţă distinctă la dispoziţia fiecăruia. El este „ieri, azi şi mâine acelaşi în veac!" dar şi mereu nou cu fiecare.

El îşi impune Dumnezeirea nu paseist ci contemporan. Dovada Dumnezeirii Lui o avem nu numai prin litera documentelor păstrate ci printr-o forță pătrunzătoare până astăzi: **proprietatea** şi **suveranitatea cuvântului**. El este singurul care a vorbit propriu şi verace, singurul credibil, singurul cuvânt investit cu forța ființei perene.

De asemenea, dumnezeirea Lui reiese din suveranitatea cuvântului Său, căci e singurul care a pretins la propriu: „Cerul şi pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece!". Toți ceilalți oameni şi întemeietori au fost slujitori ai cuvântului; nici unul n-a avut proprietatea şi suveranitatea cuvântului, El însă a arătat că este proprietarul şi stăpânul cuvântului şi al adevărului.

## BIBLIOGRAFIE


**Clement Alexandrinul**, *Protrepticul*, în col. „Părinți şi scriitori bisericeşti", nr. 4, Editura Institutului biblic al B.O.R., Bucureşti, 1982

**Patericul egiptean**, editura Episcopiei, Alba Iulia, 1990; Editura Polirom, Ediția C. Bădiliță, Iaşi, 2003

**Sf. Atanasie al Alexandriei**, *Tratat despre întruparea Cuvântului*, în col. „P.S.B.", nr. 15, Bucureşti, 1987

**Sf. Grigorie de Nazianz**, *Cele cinci cuvântări teologice*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1993

**Sf. Grigorie de Nyssa**, *Marele cuvânt catehetic*, în col. „P.S.B.", nr. 30, Bucureşti, 1998

**Sf. Maxim Mărturisitorul**, *Capetele teologice*, în „Filocalia", vol. 2, Sibiu, 1947

**Sf. Maxim Mărturisitorul**, *Răspunsuri către Talasie*, în „Filocalia", vol. 3, Sibiu, 1948

**Sf. Maxim Mărturisitorul**, *Ambigua*, în col. „P.S.B.", nr. 80, Bucureşti, 1983

**Sf. Simeon Noul Teolog**, *Cele 225 de capete teologice şi practice*, în „Filocalia”, nr. 6, Bucureşti, 1977

**Sf. Simeon Noul Teolog**, *Cuvântări morale*, în „Filocalia”, nr. 6

**Anselm de Canterbury**, *De ce s-a făcut Dumnezeu om?*, Editura Polirom, Iaşi, 1997

**Dumitru Stăniloae**, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943

**Dumitru Stăniloae**, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Sibiu, 1991

**Dumitru Stăniloae**, *Iisus Hristos, lumina lumii şi îndumnezeitorul omului*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1993

**Ion Bria**, *Iisus Hristos*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1992

**Meletie Kalamaras**, *Cine este Hristos?*, trad. de Pr. I. Buga, Editura Symbol, Bucureşti, 1995

**Jacques Duquesne**, *Isus*, Editura Humanitas, trad. de Petru Creția, Bucureşti, 1995

**Alexandr Men**, *Fiul Omului*, trad. de Angara Nyiri, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1998

**Jaroslav Pelikan**, *Iisus de-a lungul secolelor*, trad. de Silvia Palade, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000

**John Meyendorff**, *Hristos în gândirea creştină răsăriteană*, trad, de Nicolae Buga, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1997

**B. Krivocheine**, *În lumina lui Hristos. Sf. Simeon Noul Teolog*, trad. de Vasile Leb şi Gh. Iordan, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1997.

## II. PREGĂTIREA OMENIRII PENTRU VENIREA MANTUITORULUI

Prin căderea în păcat, omul a pierdut comuniunea harică cu Dumnezeu intrând în moarte biologică şi în osânda la moarte spirituală. În asemenea stare, omul nu se putea întoarce la Dumnezeu, nu se putea mântui prin propriile sale puteri. De aceea, Dumnezeu a hotărât întruparea Fiului pentru mântuirea lumii (Efes. II, 4-5; III, 4-5).

Întruparea a fost hotărâtă de Dumnezeu, din eternitate, întrucât El ştia că omul va cădea. În Sfânta Scriptură, această hotărâre din veşnicie a lui Dumnezeu, se numeşte "mai-înainte hotărâre" şi "preştiinţă" (Fapte II, 23; I Petru I,20), "taină a voii Sale, după bunăvoinţa Sa, precum mai înainte a hotărât întru Sine" (Efes. I,9), "taina cea din veci ascunsă în Dumnezeu" (Efes. III,9; Rom. XVI, 25-26; Col. I,26). Hotărârea de răscumpărare în Hristos stă împreună cu planul veşnic de creaţie a lumii şi a fost rânduit "mai înainte de veci, spre mărirea noastră" (I Cor. II,7).

Motivul acestei hotărâri a lui Dumnezeu, este acelaşi ca şi al creării lumii, anume iubirea dumnezeiască: "aşa a iubit Dumnezeu lumea …" (Ioan III,16).

Răscumpărarea prin Iisus Hristos se numeşte "iconomie" sau mântuirea obiectivă (sau generală); iar însuşirea de fiecare om a acestei mântuiri, prin harul Duhului Sfânt, se numeşte "îndreptare", sfinţire sau mântuirea subiectivă.

Mântuirea a fost posibilă pentru om, dar totuşi omul nu se putea mântui singur. Mântuirea prin puterile proprii ale omului era imposibilă, din cauza gravităţii căderii. "Nici o parte a creaţiei nu putea să mântuiască creaţia, având ea însăşi trebuinţă de mântuire" zic Sfinţii Părinţi.

Condiţiile necesare mântuirii nu le putea îndeplini decât o Fiinţă absolută, atotputernică, deci numai Dumnezeu însuşi: "Eu, numai Eu şterg nelegiuirile voastre" (Is. XLIII,25). În această ordine, întruparea era necesară. Întruparea şi jertfa au corespuns Fiinţei divine şi naturii omului căzut, căci prin aceasta s-a manifestat toată bunăvoinţa divină: prin întrupare, "Mila şi adevărul s-au întâmpinat, dreptatea şi pacea s-au îmbrăţişat" (Ps. 84,10).

Necesitatea întrupării trebuie înțeleasă în sensul că ea a fost necesară pentru om, iar nu în sensul unei necesități pentru Dumnezeu. Dumnezeu ar fi putut mântui şi în alt mod pe om, dar a ales modul cel mai potrivit "pentru vindecarea neputinței noastre".

Sfânta Scriptură arată participarea la mântuire a întregii Treimi Sfinte, numind pe Dumnezeu "Mântuitorul nostru": "Dumnezeu Mântuitorul ne-a mântuit pe noi prin baia naşterii celei de a doua şi a înnoirii Duhului Sfânt, pe care L-a vărsat din belşug peste noi, prin Iisus Hristos, Mântuitorul nostru" (Tit. III, 4-6).

Pentru ce n-a trimis Dumnezeu pe Fiul îndată după cădere? Pentru că:

a. Oamenii să cunoască din experiență şi să se convingă deplin de gravitatea păcatului;
b. Rătăcirea religioasă şi decăderea morală trebuiau să îşi ajungă culmea, pentru ca astfel răul să poată fi curmat din rădăcină şi pentru totdeauna;
c. Venirea Mântuitorului şi datele asupra vieții şi activității Sale, să poată fi cunoscute cât mai bine şi de cât mai mulți, pentru ca mântuirea să devină bun al omenirii întregi;
d. Omenirea să aibă timpul necesar ca să se pregătească pentru însuşirea dumnezeieştii învățături;
e. Omenirea trebuia să facă şi un anumit progres pe linia aleasă de Dumnezeu pentru ca să se nască Fecioara Maria, omul curat, potrivit pentru a concepe în pântece pe Mântuitorul.

Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu este în lume de la începutul ei, pe de o parte prin rațiunile lucrurilor, pe de alta, prin persoanele umane care sunt chipurile ipostasului Lui însuşi.

Prin rațiunea lor persoanele umane pot stabili legătura cu Logosul divin, comuniunea, prin lumea lucrurilor create. Sfântul Maxim Mărturisitorul zice în privința aceasta: "Ascunzându-Se pe Sine în mod tainic în rațiuni, Cuvântul Se oferă spre înțelegere în mod proporțional, prin fiecare din lucrurile văzute, ca prin nişte

litere, întreg şi deplin în toate şi întreg şi nemicşorat, Cel nediferențiat şi mereu acelaşi în cele diferențiate, Cel simplu şi necompus în cele compuse, Cel fără început în cele supuse începutului, Cel nevăzut în cele văzute, Cel nepipăit în cele pipăite … ca din toate acestea să ne adune treptat la Sine pe noi ce urmăm Lui, unificându-ne prin Duhul şi să ne ridice înțelegerea Lui simplă şi eliberată de alipirea la ele, concentrându-ne pentru El în unirea cu El atâta cât s-a diferențiat pe Sine prin coborârea cea pentru noi" (Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G., 91, 1285).

Dacă noi putem cunoaşte şi gândi lucrurile, este pentru că ele sunt chipuri create ale rațiunilor unei Rațiuni personale supreme. Dacă le putem exprima prin cuvinte, este pentru că sunt cuvinte ale Cuvântului adresate nouă. Noi gândim rațional şi vorbim, pentru că suntem parteneri ai Persoanei care este Ea însăşi Cuvântul personal şi a pus în fața noastră gândirea Sa, sau chipul creat al gândirii Sale la nivelul rațiunii şi al putinței noastre create de exprimare, cu o putere creatoare pe care noi nu o avem.

Prezența Logosului divin în lume chiar în gradul slăbit de după cădere, formează baza a ceea ce numeşte teologul catolic **Karl Rahner** o "hristologie transcendentală", adică o trebuință după Hristos înscrisă în constituția spirituală a omului. Rahner vede această "hristologie transcendentală" sau a aşteptării, în corespondența dintre persoana şi opera lui Hristos cel istoric şi "o teologie a conştiinței", adică o "hristologie ontologică", sau o mesianitate existențială în care hristologia testată istoric şi propovăduită se acordă cu trebuința de sens a ființei umane. Elementele acestei hristologii sunt:

**a**. nevoia omului de iubire absolută. O iubire absolută, care se îndreaptă radical şi fără rezervă spre un om, afirmă implicit prin credință şi prin iubire pe Hristos. Iubirea vrea o unitate a iubirii de Dumnezeu şi de aproapele, în care iubirea de aproapele este în acelaşi timp iubire de Dumnezeu şi de abia prin aceasta e absolută. Prin aceasta ea caută însă pe Dumnezeu-Omul, adică pe Acela care poate fi iubit ca om cu absolutul iubirii lui Dumnezeu.

**b**. Al doilea element al acestei hristologii virtuale sau existențiale în om, constă în înțelegerea morții într-un sens împlinit în moartea lui Iisus. "Moartea este o faptă în care se împlinește toată viața, în care omul ca ființă liberă dispune de sine ca întreg, dar așa că această dispunere este acceptarea unei dispuneri absolute de ființa sa în neputința sa radicală, care apare suportată şi e suportată în moarte.

**c**. Al treilea element e speranța în viitor. Omul speră în mod real că acestor întrebări li se răspunde prin realitatea istorică. Hristos dă acest răspuns pozitiv amintitei speranțe a omului.

Încă de la săvârşirea păcatului strămoşesc, Dumnezeu a făcut promisiunea unui Răscumpărător, prin textul biblic de la Facere 3,15, numit "protoevanghelia". De atunci nădejdea unui Mântuitor a fost prezentă, mai mult sau mai puțin, la toate popoarele într-o formă sau alta, ca o dovadă în plus despre revelația primordială.

*Popoarele păgâne* au fost pregătite prin legea morală naturală, prin conştiința sau sentimentul vinovăției, al părăsirii şi neputinței, duse până la tragic. Dovada cea mai concludentă privind conştiința păcătoşeniei şi dorința de mântuire a păgânilor o constituie existența jertfelor la toate popoarele. Majoritatea popoarelor păgâne au păstrat elemente din relația primordială, concretizate în mituri şi legende. În mitologia vechilor egipteni, zeul Horus biruieşte pe zeul rău Typhon cu înfățişare de şarpe. Religia vechilor perşi învață că la fiecare 3000 de ani va veni un trimis al lui Ahura-Mazda, spre a scăpa omenirea de zeul cel rău. Ultimul trimis, Mesia se va naşte dintr-o fecioară. În religia hindusă, zeul Vişnu se va întrupa în înțeleptul Krişna pentru a scăpa omenirea de şarpele cel rău, Galua. La greci, eroului tragic Prometeu i se promite sosirea unui zeu care va mântui omenirea. Filosofii greci Socrate, Platon şi stoicii vorbeau despre Logosul divin cu caracter personal şi atribuții de mântuire. La romani, cărțile sibiline, filosoful Cicero, poetul Vergiliu, istoricii Tacit şi Suetoniu au referințe privind locul şi timpul venirii lui Mesia. Sfântul Iustin Martirul, Teofil al Antiohiei şi Clement Alexandrinul afirmă că înțelepții greci au fost familiarizați şi chiar s-au inspirat din religia iudaică. Lucrarea pregătitoare a lui Dumnezeu în

antichitate s-a extins asupra tuturor popoarelor, desigur în moduri foarte diferite. Chiar Sfânta Scriptură sugerează această idee când afirmă: "Cuvântul era lumina cea adevărată care luminează pe tot omul ce vine în lume" (Ioan a,9). Însuşi Mântuitorul a aflat credință la popoarele păgâne ("Adevăr zic vouă, că nici în Israel n-am aflat atâta credință"), "căci la neamuri Dumnezeu, ca un făcător de bine, nu S-a lăsat pe Sine nemărturisit" (F.Ap. 14,17). Acest lucru şi explică pictarea unor filosofi greci păgâni pe pereții mănăstirilor din Moldova.

Cuvântul lui Dumnezeu Şi-a făcut prin Revelația poporului evreu simțită prezența şi acțiunea Lui personală în relație cu oamenii, pregătindu-i prin ea pentru viitoarea Lui prezență personală. Drepții Vechiului Testament stau în fața în față cu Persoana care le adresează cuvintele şi le anunță faptele Sale. Intră într-o relație directă cu El ca persoană, dar încă nu ca persoană întrupată. Persoana Cuvântului ramâne încă deasupra oamenilor, deşi Îşi face simțită calitatea de persoană şi interesul pe care-l are pentru persoanele umane. Sfântul Maxim Mărturisitorul găseşte între prezența Logosului, prin lucrurile şi prin rațiunea umană, şi prezența Lui în Vechiul Testament o identitate de fond (*Ambigua*, P.G., 91, 1280-1281).

Despre prezența şi lucrarea Cuvântului în Vechiul Testament ca pregătire a venirii Sale în trup, Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că "înainte de venirea văzută şi în trup, Cuvântul lui Dumnezeu venea în mod spiritual la patriarhi şi prooroci, preînchipuind tainele venirii Lui" (*Capete gnostice*, III, 28; Filoc. rom., II, p. 177).

Nu numai Revelația culminează în Logosul întrupat ci cosmosul întreg îşi face vădită concentrarea de sensuri în Persoana lui Hristos, sau a Logosului întrupat. Baza sau fundamentul creației nu este o lege impersonală sau o substanță, ci Persoana plină de toate sensurile. Totul culminează într-o persoană, în Persoana de la care vin toate, în Ea sunt ținute toate, în Ea se vor arăta cuprinse şi luminate toate.

Lumea a fost creată pentru om, iar acesta, pentru Hristos, în Care se realizează deplin: "Firea omului a fost constituită de la început pentru Omul cel nou (Hristos). I s-a dat minte şi dorință pentru Acela. Am luat rațiune pentru El, ca să cunoaştem pe

Hristos, iar dorință, ca să alergăm spre El. Am primit memorie ca să-l purtăm pe El, pentru că El era şi arhetipul celor creați" (Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, P.G., 150,680 A).

Sfântul Irineu spunea: "Hristos cel istoric a fost prototipul pe care L-a avut Dumnezeu în minte, când a creat pe primul om. Hristos era omul deplin şi desăvârşit, care avea să se arate pe pământ, iar Făcătorul a văzut de mai înainte şi a creat pe Adam potrivit cu acest prototip viitor. Prin urmare Adam a fost creat după modelul Cuvântului, Care avea să asume în timp, ca Hristos, firea omenească şi să Se arate om desăvârşit pe pământ" (P. Nellas, , p. 69).

În general, putem spune că deosebirea între pregătirea evreilor şi a păgânilor a constat în revelația supranaturală la evrei şi cea naturală la păgâni. Aşadar, întreaga omenire aştepta împăcarea omului şi a universului cu Dumnezeu, restaurarea naturii umane şi anihilarea păcatului strămoşesc. Sfântul Apostol Pavel spune că şi universul material "suspină şi are dureri până acum" (Romani 8,22). O astfel de lucrare de mântuire echivala desigur cu o nouă creare a lumii şi a omului.

Condițiile necesare mântuirii nu le putea îndeplini decât o Ființă atotputernică şi atotsfântă, deci divină, dar şi umană, pentru a împărtăşi oamenilor în chip intim şi deplin această mântuire: "Eu sunt Cel care şterge păcatele tale şi nu-şi mai aduce aminte de fărădelegile tale" (Isaia 43,25). Venirea Mântuitorului a fost profețită, cu amănunte, cu mult înainte, de mai multe persoane sfinte care au subliniat, fiecare, calitățile divine ale lui Mesia.

Astfel de proorocii au fost:

*Despre timpul venirii*:

"Şaptezeci de săptămâni sunt hotărâte … până ce fărădelegea va trece peste margini … şi se va unge Sfântul Sfinților" (Daniel 9,24).

*Naşterea în Betleem*:

"Şi tu, Betleeme, cu nimic nu eşti mai mic între miile lui Iuda, căci din tine va ieşi Stăpânitorul peste Israel, iar obârşia Lui este din zilele veşniciei" (Miheea 5,1).

*Naşterea din Fecioară*:

"Iată Fecioara va lua în pântece şi va naşte Fiu şi îi vor pune numele Emanuel" (Isaia 7,14).

*Intrarea în Ierusalim*:

"Veseleşte-te, fiică a Ierusalimului, că iată Împăratul tău vine la tine, drept şi biruitor, smerit şi călare pe asin, pe mânzul asinei" (Zaharia 9,9).

*Jertfa lui Mesia*:

"A fost voia Domnului să-L zdrobească prin suferință. Şi fiindcă şi-a dat viata ca jertfă pentru păcat, va vedea pe urmaşii Săi şi îşi va lungi viața" (Isaia 53,12).

*Fiul primeşte domnia veşnică*:

"Fiul Omului a înaintat până la Cel vechi de zile şi a fost dus în fața Lui. Şi i s-a dat lui stăpânirea, slava şi împărăția iar stăpânirea lui este veşnică" (Daniel 7,14).

*Vinderea pe 30 de arginți*:

"Aruncă-l olarului prețul acela scump cu care Eu am fost prețuit de ei. Şi am luat cei 30 de arginți şi i-am aruncat în vistieria templului" (Zaharia 11,13).

*Patimile*:

"El a fost străpuns pentru păcatele noastre şi zdrobit pentru fărădelegile noastre. El a fost pedepsit pentru mântuirea noastră şi prin rănile Lui noi toți ne-am vindecat … " (Isaia 53, 1-12).

Sfânta Scriptură subliniază cu tărie faptul că întruparea a avut loc "la plinirea vremii" (Galateni 4,4). Aceasta înseamnă că omenirea era pregătită pentru această venire. Întruparea a răspuns deci unor **condiții** precise, care au fost următoarele:

1. A avut loc după ce omenirea a trecut printr-o istorie îndelungată, a cunoscut gravitatea păcatului şi neputința salvării prin forțele proprii.

2. Decăderea morală şi religioasă a fost suficientă, pentru ca acțiunea lui Mesia să combată răul din rădăcină.

3. Vestirea lui Mesia a fost făcută tuturor popoarelor, încât mântuirea putea să devină bun al întregii omeniri.

4. Omenirea a produs din sânul ei pe cea mai curată persoană, capabilă să nască pe Mesia, adică pe Maica Domnului.

**Bibliografie**

**Clement Alexandrinul**, *Stromatele*, trad. de D. Fecioru, în colecția "P.S.B.", nr. 5, Bucureşti, 1982

**Sf. Atanasie cel Mare**, *Cuvânt despre întruparea Cuvântului*, trad. de D. Stăniloae, în "P.S.B.", nr. 15, Bucureşti, 1987

**Sf. Grigorie de Nazianz**, *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. de D. Stăniloae, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1993

**Sf. Chiril al Ierusalimului**, *Catehezele*, I, în colecția "Izvoarele Ortodoxiei", nr. 6, trad. de D. Fecioru, Bucureşti, 1943

**Sf. Ioan Casian**, *Despre întruparea Domnului*, trad. de David Popescu, în "P.S.B.", nr. 57, Bucureşti, 1990

**Sf. Simeon Noul Teolog**, *Cuvântarea I morală*, în "Filocalia", vol. 6, Bucureşti, 1977

**Nicolae Neaga**, *Hristos în Vechiul Testament*, Sibiu, 1938.

# III. DEFINIREA DOGMATICĂ A PERSOANEI MÂNTUITORULUI

Iisus Hristos, fiind Fiul lui Dumnezeu care a luat şi trup de om, rămâne Dumnezeu adevărat şi om adevărat în veci. Fiecare fire este mărturisită biblic şi amândouă sunt unite veşnic, în chip "neamestecat şi neschimbat, neîmpărţit şi nedespărţit" aşa cum a formulat dumnezeieşte sfânta Biserică, prin Sinodul IV ecumenic.

*Firea dumnezeiască* este atestată în mai multe profeţii mesianice:

- Mesia este "născut din Dumnezeu" (Ps. 2,6)
- Mesia este "Domn şi Dumnezeu" (Ps. 109)
- Mântuitorul s-a numit pe Sine "Fiul lui Dumnezeu" şi "Fiul Domnului" (Matei 28,18)
- Mântuitorul "lucrează ca şi Tatăl" (Ioan 5,17)
- La botez, Mântuitorul este numit "Fiul cel iubit" (Marcu 1,11)
- Sf. Pavel îl numeşte "Marele Dumnezeu" (Tit 2,12)
- Apostolii îl numesc "Hristos, Fiul lui Dumnezeu Celui viu" (Matei 16,16).

*Firea umană* este afirmată în următoarele locuri: Mesia este "sământa femeii" şi "odrasla lui David" (Facere 3,15; Isaia 11,1).

Genealogiile de la Matei şi Luca Îl arată urmaşul unor oameni istorici, reali. În acelaşi timp, trebuie să arătăm că firea umană a Mântuitorului are *două însuşiri deosebite* faţă de ceilalţi oameni:

a. *naşterea supranaturală*

Zămislirea Mântuitorului s-a făcut printr-o lucrare divină (Luca 1,35) şi nu prin naştere omenească. Ea nu a atins sau schimbat fecioria Maicii Domnului.

b. Deşi om deplin, Iisus Hristos este fără nici un păcat

*Impecabilitatea* Lui este nu numai o lipsă de păcat ci o impecabilitate absolută, adică imposibilitatea de a voi, de a păcătui sau de a primi ispita.

Argument biblic:

"Cine dintre voi poate să mă vădească de păcat?" (Ioan 8,46).

**Unirea ipostatică**

Firea omenească şi firea dumnezeiască a lui Iisus Hristos sunt amândouă reale şi unice într-o singură persoană. Această unire se numeşte unire ipostatică, adică personală ("*ipostas*" – persoană). Numai prin această unire se arată că Iisus Hristos este cu adevărat Mântuitor, pentru că fiind Dumnezeu are putere absolută iar fiind om poate reprezenta şi mântui întreaga omenire din interior, dinăuntrul ei.

Unirea dintre firea divină şi firea omenească în Iisus Hristos se numeşte **unire ipostatică** sau unire personală (énosis hypostatiké).

În baza acestei uniri, Iisus Hristos este, din prima clipă a zămislirii Sale, Dumnezeu-om sau persoană divină în două firi. În temeiul ei, Iisus Hristos este adevărat Mântuitor. Numai Dumnezeu fiind, mântuirea realizată în El are putere şi valoare absolută; şi numai fiind om, a reprezentat omenirea, poate înfăţişa mântuirea ca operă a omenirii.

Unirea ipostatică este modelul unirii omului cu Dumnezeu.

Biserica a învăţat totdeauna dogma unirii ipostatice, dar îndeosebi a formulat-o în sinodul al III-lea ecumenic (431), condamnând nestorianismul, a precizat-o în sinodul al IV-lea ecumenic (451), împotriva monofizitismului şi în al VI-lea sinod ecumenic (680) împotriva monotelismului. Definiţia dogmatică a sinodului al IV-lea ecumenic de la Calcedon spune: "Urmând Sfinţilor Părinţi, învăţăm în unanimitate să mărturisim pe unul şi acelaşi Hristos, Fiu, Domn, Unul născut, recunoscut în două firi, în chip neamestecat şi neschimbat, neîmpărţit şi nedespărţit, fără ca din cauza unirii să se desfiinţeze deosebirea firilor ci fiecare din cele două firi păstrându-şi însuşirile ei şi unindu-se într-o persoană şi într-un ipostas, nu în două persoane împărţit şi despărţit,

ci pe unul şi acelaşi Fiu, Unul născut, Dumnezeu Cuvântul, Domnul Iisus Hristos". Sinodul al VI-lea ecumenic completează această definiție împotriva monoteliților: "Învățăm a mărturisi în unul şi acelaşi Hristos două firi şi două activități naturale, în chip nedespărțit şi neîmpărțit, neschimbat şi neamestecat; de asemenea, două voințe naturale, nu contrare, ci voința omenească urmând iar nu opunându-se sau luptându-se ci mai degrabă supunându-se voinței Lui dumnezeieşti şi atotputernice".

Firea dumnezeiască şi cea omenească s-au unit în persoana Cuvântului prin "inhabitare reciprocă", prin întrepătrundere, numită de Sfântul Ioan Damaschin **perihoreză**, care exprimă şi dualitatea firilor şi unitatea persoanei. Firea omenească, luată de Cuvântul lui Dumnezeu, nu subzistă în sine în Iisus Hristos, nu constituie o persoană deosebită pe persoana Cuvântului, ci este numai împropriată de Acesta. Cuvântul lui Dumnezeu a luat întreaga natură umană, adică cu toate notele ei ființiale, dar nu întreagă în sensul că ar fi cuprins în Sine toate ipostasele omeneşti. Firea omenească, al cărei principiu personal sau ipostatic s-a făcut Cuvântul, nu exista de sine înainte de a fi luată, şi nici după aceea nu constituie ea însăşi o persoană.

Împotriva nestorianismului precizăm că cele două naturi sunt unite în persoana lui Iisus Hristos în chip neîmpărțit (adiairétos, indivise) şi nedespărțit (aháristos, inseparabiliter): adică, deşi păstrate în perfecta lor integritate, nu subzistă separat în Hristos ci în unitatea persoanei Lui, iar odată unite în momentul întrupării, rămân nedespărțite pentru veşnicie.

Împotriva monofizitismului stau termenii "neamestecat" (asinchrítos, inconfuse) şi "neschimbat" (atréptos, immutabiliter), care exclud în acelaşi timp şi monotelismul. Deci, "nici Dumnezeu nu s-a transformat în fire omenească, nici firea omenească în Dumnezeire, ci fiecare din aceste naturi a rămas deplin într-o unică Persoană, cu toate însuşirile Sale". Tot aşa, cele două firi nu s-au amestecat şi schimbat, în sensul că din unire ar fi rezultat o fire nouă, ca o a treia fire.

Amestecarea celor două firi este imposibilă, dată fiind distanța dintre ele: cea dintâi imuabilă şi nemărginită, a doua schimbătoare şi mărginită. Opera de mântuire

nu se putea îndeplini fără păstrarea integrității naturilor. Realitatea unirii ipostatice este mărturisită de Sfânta Scriptură în locurile în care se vorbeşte despre Întrupare (Ioan I,14; Filip. II,5; Gal. IV,4; Rom. I,3; IX,5), în care Iisus Hristos este arătat ca Dumnezeu adevărat şi om adevărat, cu însuşirile dumnezeieşti şi omeneşti totodată (Ioan X,30; XIV,28; Mat. XXVI,63; VIII,20; Ioan X,15; Mc. XIII,32; Ioan II,19; III,13; VI,32; Mat. XVI,13,17, etc.), în locurile în care omului Iisus Hristos I se atribuie însuşiri dumnezeieşti, iar Dumnezeului Iisus Hristos însuşiri omeneşti (Lc. I,31; Gal.IV,4; I Cor. II,8; Fapte XX,28; III,15; Rom. VIII,32; Lc. V,24; XXI,27, etc.).

Mărturisirile de credință nu spun că Iisus Hristos ca persoană S-a constituit de-abia prin naşterea din Fecioara Maria, prin întâlnirea firii dumnezeieşti, care înainte de aceea n-ar fi fost persoană, cu firea omenească. Acest lucru l-a exprimat şi detaliat explicit **Leonțiu de Bizanț**, teolog din timpul lui Justinian cel Mare. Pentru exprimarea faptului că Iisus Hristos e acelaşi ca persoană cu Fiul lui Dumnezeu dinainte de întrupare, Leonțiu de Bizanț s-a folosit de termenul "enipostaziere". Ipostasul Cuvântului dumnezeiesc nu S-a unit cu un alt ipostas omenesc, ci Şi-a format prin întrupare o fire omenească, asumată şi încadrată în Ipostasul Său cel veşnic, iar prin aceasta S-a făcut şi Ipostasul firii omeneşti.

În Iisus Hristos, natura umană a primit existența concretă nu ca un centru propriu, ci într-un centru preexistent, în unitatea Ipostasului divin al Logosului.

De o subzistență autonomă a naturii omeneşti în cadrul unității superioare şi mai largi în care a luat existență, nu poate fi vorba. În acest caz s-ar afirma ca un ipostas deosebit. De o ținere a ei în stare de pur obiect iarăşi nu poate fi vorba, căci natura umană nu poate exista real ca atare, adică nu există neipostaziată şi deci nepersonalizată, sau nesubiectivată, lipsită de caracterul de subiect. Pe lângă aceea, Iisus Hristos n-ar fi, în acest caz, şi "om deplin".

Aşa cum firea dumnezeiască nu poate exista în concret decât în persoane deosebite, aşa şi firea omenească asumată de Ipostasul Cuvântului primeşte

caracterele personale deosebite de ale celorlalte persoane umane, formând în acelaşi timp o persoană unică cu Cuvântul.

Deosebirea lui Iisus ca om, de ceilalți oameni, stă în faptul că El ca om nu este un centru autonom de acte şi reacții; ci centrul omenesc al acestora este în acelaşi timp şi centrul dumnezeiesc al lor şi al actelor Sale dumnezeieşti. Toată natura omenească a Sa s-a centrat prin aceasta nu în afară de Dumnezeu, ci în Dumnezeu-Cuvântul.

Între oameni e un om care nu mai e centrat în el însuşi, ci în Dumnezeu, e identic ca persoană cu Dumnezeu. În mijlocul creației s-a plasat pentru eternitate un centru personal omenesc, care e în acelaşi timp dumnezeiesc.

Din considerarea dogmei unirii ipostatice concluzionăm că:

a. Deşi, în Iisus Hristos, întreaga fire dumnezeiască s-a unit ipostatic cu firea omenească, totuşi nu s-a întrupat întreaga Sfântă Treime, ci numai Cuvântul, Fiul lui Dumnezeu. Persoanele Sfintei Treimi sunt deosebite şi nu se confundă, aşa că, întrupându-se Fiul, nu s-a întrupat împreună cu Tatăl şi Duhul Sfânt. Numai Dumnezeu-Cuvântul s-a făcut om, iar celelalte Persoane treimice au participat la întrupare prin înțelegere şi bunăvoire.

b. Prin întrupare nu s-a produs nici o schimbare în Sfânta Treime şi ea nu contrazice neschimbabilitatea lui Dumnezeu. Firea dumnezeiască a Cuvântului nu se schimbă prin unirea ei cu firea omenească. Fiul, făcându-se om, n-a luat firea omenească cu o persoană proprie a ei, ci şi-a împropriat-o în unitatea persoanei Sale, devenindu-i El însuşi subiect. Acelaşi Iisus Hristos este Fiul propriu al lui Dumnezeu şi Fiu al omului, neexistând în Iisus Hristos o altă persoană, deosebită de aceea a Cuvântului. Unirea ipostatică este definitivă, indisolubilă, eternă.

# IV. CONSECINȚELE DOGMATICE ALE UNIRII IPOSTATICE

Din unirea celor două naturi în persoana lui Iisus Hristos decurg unele consecințe dogmatice:

**1. Comunicarea însuşirilor** (antídosis idiomatón, communicatio idiomatum), în virtutea căreia, dată fiind unitatea persoanei în Iisus Hristos, firii dumnezeieşti i se atribuie însuşiri omeneşti iar firii omeneşti însuşiri dumnezeieşti. Însuşirile unei firi se comunică celeilalte prin intermediul persoanei, dar fără ca o fire să se schimbe în cealaltă. Sfânta Scriptură spune despre Iisus Hristos-Dumnezeu că a câştigat Biserica cu propriul Său sânge (Fapte XX,28), că a pătimit (Evrei V,8), sau despre Iisus Hristos – omul că este venit din cer (I Cor. XV,47), „Cel ce s-a coborât din cer, Fiul omului care este în cer" (Ioan III,18), că este Domn al Sâmbetei (Mat. XII,8), că iartă păcatele (Lc. V,24), că va judeca pe vii şi pe morți (Mat. XXV,31).

Sfântul Ioan Damaschin zice: „Când este vorba de ipostas, fie că-L numim după cele două firi, fie că-L numim după una din părți, îi atribuim însuşirile celor două firi. Acesta este modul comunicării însuşirilor, anume că fiecare dă celeilalte propriile ei însuşiri, în virtutea identității ipostasului şi întrepătrunderii reciproce".

După Hristu Andruțos, baza şi criteriul oricărei comunicări a însuşirilor o formează propoziția „Dumnezeu este omul şi omul este Dumnezeu", nu însă „Dumnezeirea este omenire sau om, ori omenirea este Dumnezeire sau Dumnezeu". Aceasta înseamnă că nu se petrece o comunicare directă de la firea dumnezeiască la firea omenească ci numai întrucât sunt în aceeaşi persoană. Comunicarea însuşirilor are loc numai când firile sunt considerate în unirea lor ipostatică, deci în concretul personal căruia aparțin, iar nu în abstract, nu considerate de sine şi aparte. Căci nu din cauza lor, privite în sine, ci din cauza identității persoanei însuşirile unei firi se atribuie celeilalte. Cuvântul îşi împropriază cele omeneşti şi împărtăşeşte trupului cele

ale Lui proprii: lucrările lui Iisus Hristos sunt dumnezeieşti şi omeneşti în acelaşi timp.

Concepția luterană despre omniprezența trupului Mântuitorului, inventată ca suport pentru teoria impanației euharistice, este o alterare a înțelesului comunicării însuşirilor, reamintind monofizitismul şi dochetismul: monofizitismul, pentru că atotprezența şi nemărginirea fiind incomparabile cu firea umană, aceasta nu le poate avea sau primi fără să se schimbe. A spune că firea omenească este omniprezentă înseamnă a o anula sau desființa ca fire omenească sau a o considera ca absorbită de cea dumnezeiască. Iar dochetismul, pentru că trupul Lui nu mai e fizic, real, ci aparent.

În cazul nemărginirii şi necircumscrierii trupului Mântuitorului, toate evenimentele din viața Sa n-ar mai putea fi privite ca evenimente reale şi determinate ci numai aparente.

Întrucât Hristos, Dumnezeu este ipostasul ambelor firi, şi întrucât în acest unic Ipostas subzistă şi sunt activate însuşirile ambelor firi, prin acest Ipostas se stabileşte o comunicare reală între însuşirile şi lucrările acestor două firi. Datorită Ipostasului comun se menține aşadar atât nemodificarea esențială a celor două firi, cât şi comunicarea lor reală, prin care se evită separarea lor. Dacă nu s-ar face această comunicare, Ipostasul S-ar manifesta când ca pur dumnezeiesc, când ca pur omenesc.

Sfântul Maxim Mărturisitorul redă astfel comunicarea însuşirilor celor două firi: „Nici o fire din cele cărora le era ipostas nu era activată în chip nedespărțit de cealaltă. Prin fiecare făcea evidentă pe cealaltă. Fiind cu adevărat şi una şi alta, ca Dumnezeu mişca umanitatea, iar ca om descoperea dumnezeirea proprie. *Pătimea dumnezeieşte*, ca să zic aşa, căci suferea de bună-voie, deoarece nu era un om simplu, şi *săvârşea minuni omeneşte*, căci le săvârşea prin trup, deoarece nu era Dumnezeu dezvăluit. Încât patimile sunt minunate şi noi, prin puterea dumnezeiască a naturii Celui ce pătimea, iar minunile sunt pătimite, fiind împlinite prin puterea pătimitoare a trupului Celui ce le săvârşea” (P.G. 91, 105 B).

În Hristos însuşirile celor două firi se menţin până la un grad, încât cele omeneşti pot fi cunoscute ca omeneşti. Dar totdeauna ele se îmbibă de însuşirile celeilalte firi. Aceasta înseamnă o îndumnezeire a firii omeneşti până la un anumit grad încă în existenţa pământească. Îndumnezeirea ei va fi deplină după Înviere. Dar şi atunci, prin cugetare se va recunoaşte ce e îndumnezeit şi ce îndumnezeieşte, adică firea omenească în deosebirea ei de cea dumnezeiască, deşi în realitate nu se poate despărţi şi nici chiar distinge una de alta.

În alt loc, Sfântul Maxim afirmă pe de o parte păstrarea însuşirilor şi lucrărilor fiecărei firi, dar pe de altă parte, activarea lor prin participare sau comunicare reciprocă: „Căci deşi privind deosebirea părţilor Lui, atribuim după cuviinţă cele dumnezeieşti dumnezeirii şi cele omeneşti din El omenităţii, totuşi din cauza unirii, cele proprii fiecărei firi le ataşăm prin comunicare reciprocă celeilalte. De aceea, numim pe Dumnezeu pătimitor împotriva păcatului (nu de pe urma păcatului, n.n.) şi trup «asumat şi devenit ceea ce e şi cel ce L-a uns» şi îndrăznesc a spune, după dumnezeiescul Grigorie (Cuv. 42), «împreună-Dumnezeu»; pentru că nu lucra nici cele dumnezeieşti numai ca Dumnezeu, căci le lucra prin trup însufleţit mintal şi unit cu El după ipostas, şi nu prin dumnezeirea dezvăluită, ca mai înainte; nici cele omeneşti numai ca om, fiindcă prin stăpânire era infinit în putere, nu supus necesităţii” (*op.cit*, col. 120 A).

În definiţia Sinodului V ecumenic se spune: „Şi precum preasfântul şi neprihănitul Lui trup, însufleţit şi îndumnezeit fiind, nu a fost desfiinţat, ci a rămas în definiţia şi în raţiunea Lui, aşa şi voinţa Lui omenească îndumnezeită nu a fost desfiinţată, ci mai degrabă s-a păstrat, cum zice Grigorie Teologul, căci fiecare chip lucrează cu participarea celuilalt (în comunicare şi în comuniune cu el)”.

**2. Îndumnezeirea firii omeneşti** în Iisus Hristos.

Îndumnezeirea înseamnă ridicarea firii umane la cel mai înalt grad de desăvârşire posibilă pentru ea, dar fără să-şi piardă calităţile proprii. Dogma aceasta este cuprinsă în definiţia dogmatică a Sinodului al VI-lea ecumenic: „Precum prea

sfântul şi neprihănitul trup (sarx) al lui Iisus Hristos, fiind îndumnezeit (theótheisa), nu s-a nimicit ci a rămas în starea lui cea omenească, tot astfel aceasta fiind îndumnezeită nu s-a nimicit ci a rămas întreagă". Trebuie să se ştie că nu spunem că trupul Domnului s-a îndumnezeit, că s-a făcut asemenea lui Dumnezeu în virtutea unei modificări sau schimbări a firii, ci, după cum spune Sfântul Grigorie Teologul, dintre firi una a îndumnezeit, alta a fost îndumnezeită. „Iar eu, zice Sfântul Ioan Damaschin, îndrăznesc să spun că a fost făcută asemenea lui Dumnezeu". Îndumnezeirea înseamnă maxima ridicare şi perfecţionare a acestei firi, dar în limitele ei, şi nu lărgire la dimensiuni divine sau schimbare de natură. Ea primeşte daruri care o înalţă, daruri care se referă îndeosebi la cunoştinţa şi la voinţa naturii omeneşti.

**3. Lipsa de păcat** în Iisus Hristos

Un progres moral în Iisus Hristos este de neconceput, din cauza unirii naturilor în persoana Logosului. Opinia lui Teodor de Mopsuestia că Hristos s-a perfecţionat moral, a fost condamnată de Sinodul al V-lea ecumenic (can. 12). Voinţa omenească este dumnezeieşte călăuzită, îmbogăţită cu harul, încât devine absolut inaccesibilă păcatului. Sfântul Ioan Damaschin zice: „Nu spunem că activitatea firească a ei a fost modificată, ci că s-a unit cu voinţa Lui dumnezeiască şi atotputernică şi a devenit voinţa Dumnezeului înomenit … Voinţa omenească urma şi se supunea voinţei Lui; nu se mişca prin propria ei opinie, ci voia pe acelea pe care le voia voinţa Lui dumnezeiască".

Sfânta Scriptură mărturiseşte lipsa de păcat numindu-l „sfânt" încă înainte de a se naşte (Lc. I,35); tot aşa şi lipsa oricărui păcat personal (Ioan VIII,46; XIV,30; I Ioan III,5; I Petru II,12; Is. LIII,9; Evrei IV,15). Sfinţii Părinţi mărturisesc această lipsă, bazând-o pe conceperea supranaturală din Duhul Sfânt şi pe unirea ipostatică.

Lipsa de păcat nu este numai o nepăcătoşenie de fapt sau relativă - adică putând păcătui dar nevoind să păcătuiască - ci nepăcătoşenie perfectă sau absolută, neputând păcătui, neputând voi răul. Aceasta decurge din unirea ipostatică. Dumnezeirea lui Iisus Hristos implică impecabilitatea Lui absolută.

Păcatul este iubire de sine, opoziție față de Dumnezeu. În Hristos însă, natura umană nefiind conturată într-o persoană aparte ci primită în persoana Cuvântului, iubirea față de sine este identică cu iubirea față de Dumnezeu.

Lipsa păcatului este implicată şi în misiunea de Mântuitor. Fără absoluta lipsă de păcat, înfăptuirea mântuirii n-ar fi fost posibilă.

Iisus Hristos, luând natura omenească reală şi deplină, a luat-o totuşi cu slăbiciunile şi efectele ei fireşti; nu cele reproşabile sau păcătoase, ci cele ireproşabile. Pe acestea şi le-a însuşit organic, ființial, deodată cu firea umană. A acceptat de bună voie suferința, n-a anulat patima ireproşabilă. Ispitele cărora a fost supus Iisus au fost suferințe reale, pătimite sub greutatea slăbiciunilor umane, dar însoțite de încordarea de voință a Mântuitorului. Iisus nu putea păcătui, pentru că voința Lui umană, deşi încordată în luptă reală, rămânea subordonată voinței lui Dumnezeu şi nu se putea lăsa să fie covârşită de suferință. Patimile Mântuitorului sunt purtate totdeauna biruitor.

Rostul asumării de către Iisus Hristos a pătimirilor curate stă în aceea ca, luând natura umană încărcată cu aceste patimi, s-o întărească prin biruința asupra lor, s-o înalțe şi s-o spiritualizeze dinăuntrul ei însăşi. În patima lui Iisus, ispita şi păcatul au devenit pentru întâia oară neputincioase față de natura omenească.

Păcatul e o închidere a omului față de Dumnezeu, o voință de a nu mai ține seama de El, de a uita de El; e o duşmănie față de El. Dar păcatul e o închidere şi către semeni.

Umanitatea lui Hristos participă la comuniunea desăvârşită a Fiului cu Tatăl şi cu Duhul. Ea nu poate manifesta o „duşmănie" față de Dumnezeu, căci Ipostasul ei e Fiul lui Dumnezeu însuşi. Dar nu se poate închide nici semenilor, pentru că Ipostasul divin în care subzistă real nu are nici „duşmănie" față de oameni, nici o voință de a se afirma împotriva lor, nici o teamă de strâmtorare din partea lor.

Sfântul Maxim Mărturisitorul a arătat că slăbirea firii prin păcat a adus cu ea afectele care se activează aproape totdeauna asociate cu păcatul. Se pare că în

oarecare grad aceste afecte au existat şi în starea primordială, dar ele în loc de a fi depăşite prin intensificarea lucrării Duhului în natura umană s-au dezvoltat prin slăbirea lucrării Duhului şi a naturii umane. Pe de altă parte, voința naturii umane care se activează prin ipostasul propriu la omul obişnuit, ia în acesta forma unor decizii alese de liberul arbitru. Iar în acest liber arbitru e dată posibilitatea activării păcătoase a afectelor, sau a nerezistenței la pornirea lor de a se activa în forma păcătoasă. *Sfântul Maxim socoteşte că în Hristos n-a existat un liber arbitru uman, pentru că nu a existat un subiect uman care să decidă în mod deosebit de Dumnezeu*, ci numai voința naturală a firii care trecea în hotărâri concrete prin Ipostasul Cuvântului întrupat, şi care nu avea un liber arbitru ce ar fi putut alege păcatul. Iar Ipostasul Cuvântului activa totdeauna voința conform cu firea, ceea ce era conform şi cu voia Sa divină.

E necesar însă să precizăm că firea omenească asumată de Dumnezeu-Cuvântul era slăbită în urma păcatului strămoşesc şi deci suferind de afectele ireproşabile: voința ei naturală stătea sub presiunea foametei, a setei, a fricii de moarte, ca a noastră. De aceea, voința Lui omenească trebuia să lupte contra acestor afecte, ca să rămână conformă voii dumnezeieşti. Desigur Dumnezeu o întărea cu puterea din firea Lui dumnezeiască, dar nu voia să o copleşească în aşa fel încât voia omenească să nu mai trebuiască să lupte. Firea dumnezeiască întărea voia omenească pentru ca să vrea, nu întărea firea omenească în sensul de a o face nesimțitoare la afecte, sau nu le micşora pe acestea în mod direct. Cel care nu vrea, nu mai e om; sau nu mai e un om tare. Nu mai e un partener demn al lui Dumnezeu, ci un obiect în mâna Lui.

Deci dacă afectele şi moartea şi-au schimbat în mod efectiv rostul, şi l-au schimbat numai în Hristos şi prin Hristos, Care n-a mai avut păcatul legat de ele.

Dar fără suportarea lor, ele nu pot fi depăşite. Căci numai prin suportarea lor, fără a le lăsa să rodească păcatul, ele şi-au pierdut puterea. Într-un trup care n-ar avea trebuințe, sau care n-ar avea nici o sensibilitate la durere, nu s-ar încorda voința ca să le suporte fără păcat şi nu s-ar goli prin voință de puterea lor.

Aceste afecte, sau pătimiri, împreună cu coruptibilitatea şi cu moartea de pe urma păcatului, sunt blestemul cu care S-a identificat Hristos, luându-l asupra Sa, ca să ne răscumpere din blestemul legii (Gal. 2,13).

Prin acestea, El a cunoscut în propriul Său trup urmările păcatului; dar în acelaşi timp, desfăcând legătura dintre ele şi păcat, a golit atât puterea lor cât şi a păcatului, căci acestea se alimentează în mod reciproc. Puterea păcatului a desfiinţat-o însă şi în semenii Săi şi prin aceasta a micşorat şi puterea afectelor în ei. Dar nu din afară, ci făcând să iradieze puterea pentru aceasta din lăuntrul Său, întrucât a desfiinţat în Sine legătura dintre afecte şi păcat.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că în agonia din Ghetsimani, Iisus Şi-a lăsat firea omenească „privată de lucrarea Lui, ca să-i arate slăbiciunea şi să-i adeverească realitatea. Altădată, o acoperă, ca să afli că nu era om simplu" (*Opuscula theol. et polemica*, P.G. 91, col. 164). Dar nici atunci n-a fost firea omenească cu totul lipsită de o putere a Cuvântului, ca ipostas al ei. Căci ea nu s-ar fi gândit niciodată să se opună lui Dumnezeu, Care voia ca ea să accepte moartea spre a o birui. Sfântul Maxim vrea să spună că Cuvântul i-a dat numai atâta tărie, câtă îi lăsa ei latitudinea să lupte pentru a se menţine în acord cu voia lui Dumnezeu.

E de menţionat că coruptibilitatea trupului Domnului n-a trecut niciodată în act, fiind oprită de Duhul Sfânt. Leonţiu de Bizanţ spune: „Faptul că a murit e al nostru şi leac al mortalităţii noastre. Faptul că nu s-a corupt s-a datorat puterii Cuvântului, care a împiedicat experienţa ei, neîngăduind trupului să se corupă" (*Contra Nestor et. Eutych*, P.G. 86, 1, col. 1348).

**4**. Din unirea ipostatică rezultă că se cuvine **o singură închinare lui Iisus Hristos**, atât după Divinitate cât şi după omenitatea Sa. Deşi natura omenească rămâne natură omenească, totuşi, primită în unitatea ipostasului divin devine proprie Cuvântului. Nu-i cu putinţă să se aducă dumnezeirii Lui o închinare, (adorare), iar omenităţii Lui altă închinare, (venerare). Hristos fiind unul, tot ce se cuvine Lui ca persoană I se cuvine în întregimea persoanei Sale, deci ambelor Sale naturi.

Sfânta Scriptură arată că Fiului întrupat I se cuvine aceeaşi cinstire ca Tatălui: „Toți să cinstească pe Fiul precum cinstesc pe Tatăl. Cine nu cinsteşte pe Fiul nu cinsteşte nici pe Tatăl care L-a trimis” (Ioan V, 22-23). Tot aşa, la Apocalipsă V, 11-13; Mat. XXVIII,17; Fapte VII,13-14; Evrei I,6; I Cor. XV,27; Efes. II,6. Chiril al Alexandriei, în a 8-a anatematismă, condamnă pe cei ce nu aduc o singură închinare, (adorare) dumnezeiască, lui Dumnezeu Cuvântul întrupat. În Sinodul al V-lea ecumenic, can. 9 şi în al VII-lea ecumenic, can. 5, se zice: „Noi nu adorăm trupul despărțindu-l de Cuvântul, nici voind să adorăm Cuvântul, nu-L despărțim de trup ci fiindcă ştim că Cuvântul s-a făcut trup, îl recunoaştem pe Acesta însuşi, chiar în trup fiind, Dumnezeu. Cine este, deci, aşa de fără de minte, ca să zică Domnului: ieşi din trupul Tău, ca să Te ador?”. Iar Sfântul Ioan Gură de Aur zice: „Cu adevărat lucru mare şi minunat este că trupul nostru şade în cer şi primeşte închinare de la îngeri, arhangheli, serafimi şi heruvimi”. De asemenea, Sfântul Ioan Damaschin zice: „Unul este Hristos, Dumnezeu desăvârşit, Căruia împreună cu Tatăl şi cu Duhul ne închinăm printr-o singură închinăciune împreună cu prea curatul Lui trup, deoarece nu susținem că trupului Lui nu i se cuvine închinare. Trupul este adorat în singurul ipostas al Cuvântului, care s-a făcut ipostasul trupului. Prin aceasta nu ne închinăm făpturii, căci nu ne închinăm trupului Lui ca unui simplu trup, ci ca unuia unit cu Dumnezeirea”.

Lui Hristos I se cuvine o singură închinare, ca lui Dumnezeu, pentru că închinarea se adresează Persoanei, iar Persoana lui Hristos e una: Fiul lui Dumnezeu cel întrupat. Închinarea e parte dintr-un dialog, iar dialog nu e decât între persoană şi persoană. Dialog nu poate avea loc între persoană şi natură, fie ea chiar natura unei persoane şi chiar a Persoanei lui Iisus Hristos. Dacă I-am da lui Hristos două feluri de închinări, L-am împărți în două persoane.

*Hristos nu e dublu ipostas, ci acelaşi ipostas are o calitate dublă*: de Dumnezeu şi de om. Fiind acelaşi şi Dumnezeu adevărat şi om adevărat, Hristos însuşi ca om nu Se închină nici o clipă Sieşi, pentru că în acest caz S-ar dedubla ca ipostas. Chiar în stare de oboseală, de ignorare a celei de a doua veniri ale Sale, de rugăciune către

Tatăl, de împlinitor al poruncilor pe care le dă şi altora, El are totodată conştiința că e Fiul lui Dumnezeu. În cea mai accentuată chenoză, El Se ştie ca Dumnezeu în stare de coborâre. Aceasta înseamnă că prin faptul că S-a făcut om nu s-a introdus nici o ştirbire în egalitatea şi deofiinţimea Fiului cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt. Deşi e şi om, Iisus Hristos Îşi păstrează poziția Lui cea din veci în Sfânta Treime. Deşi a devenit şi om, El rămâne în unitatea de ființă cea din veci cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt şi are şi în această calitate slava pe care a avut-o înainte de a fi lumea (In. 17,5). E o slavă care se răsfrânge asupra tuturor oamenilor uniți cu Hristos (2 Tes. 3,14). El e Pantocratorul în trupul omenesc. În ochii Lui omeneşti, luminoşi „ca para focului", (Apoc. 19,12), străluceşte infinitatea Tatălui şi a Duhului Sfânt. Şi tot prin ochii Lui ni se arată iubirea Sa dumnezeiască nesfârşită.

**5.** Din unirea ipostatică rezultă că **Fecioara Maria este adevărată Născătoare de Dumnezeu**. Omul Iisus Hristos fiind unul născut al lui Dumnezeu, Fecioara Maria care l-a conceput şi născut este adevărată Născătoare de Dumnezeu. Sensul dogmei nu este că Fecioara Maria a născut firea divină, ci că ea a născut pe Dumnezeu-Omul. Ea a născut pe Domnul după umanitatea Sa, dar totuşi nu este Născătoare de om, căci umanitatea Domnului este unită ipostatic cu Dumnezeu-Cuvântul, care şi-a împropriat-o şi a îndumnezeit-o. Zămislirea şi naşterea aparţin Persoanei divine a Cuvântului; iar cea în care se zămisleşte şi care naşte este în mod necesar Născătoare a acestei persoane: „Fecioara n-a născut un om simplu ci pe Dumnezeu întrupat, care nici nu şi-a adus trupul din cer, nici nu l-a creat din nimic, nici n-a trecut numai prin Fecioara, ci l-a luat din Maica Lui, în chip minunat" (Sfântul Ioan Damaschin).

Pe temeiul Sfintei Scripturi (Lc. I, 35,43; Rom. I,3; XIX,5; Gal. IV,4) şi al Sfintei Tradiții, Biserica a învățat totdeauna că Fecioara Maria este Născătoare de Dumnezeu. „Căci, zice Sfântul Chiril al Alexandriei, dacă Domnul nostru Iisus Hristos este Dumnezeu, cum nu e Născătoare de Dumnezeu aceea care L-a născut, Sfânta Fecioară? Această credință a noastră ne-au predat-o dumnezeieştii ucenici, chiar dacă nu pomenesc cuvântul". Ioan Damaschin spune că: „Dumnezeu s-a născut

din ea, nu în sensul că Dumnezeirea Cuvântului a luat din ea începutul existenței, ci în sensul că însuşi Cuvântul lui Dumnezeu, Cel născut înainte de veci, în afară de timp, din Tatăl, în zilele cele mai de pe urmă, pentru mântuirea noastră s-a născut din ea, fără să se schimbe. Sfânta Fecioară n-a născut un simplu om ci Dumnezeu adevărat; şi nu un Dumnezeu simplu ci un Dumnezeu întrupat. Cuvântul nu şi-a pogorât din cer trupul, care să fi trecut prin ea ca printr-un canal, ci a luat din ea un trup deoființă cu noi, pe care l-a ipostaziat în El însuşi. Căci dacă şi-ar fi adus trupul din cer şi n-ar fi luat firea noastră, la ce mai foloseşte înomenirea? Înomenirea lui Dumnezeu Cuvântul pentru aceasta s-a făcut, ca însăşi firea care a păcătuit să învingă pe tiranul care a înşelat-o şi astfel să se elibereze de stricăciune … Pentru aceea, pe bună dreptate şi cu adevărat numim Născătoare de Dumnezeu pe Sfânta Maria. Acest nume constituie toată taina întrupării".

Niciodată nu se naşte o fire, ci un ipostas, care în ordinea omenească este o persoană, căci firea nu vine la subzistență reală decât ca persoană. Persoana care Se naşte din Fecioara Maria este identică cu Persoana Cuvântului dumnezeiesc, Care prin Întrupare Se face şi persoana firii omeneşti.

Leonțiu de Bizanț foloseşte un alt argument pentru unitatea Persoanei care Se naşte din Fecioara Maria: unicitatea Persoanei manifestată în toată multiplicitatea actelor Ei, în orice amănunt al manifestărilor Ei. „Corespunzător dominării părții dumnezeieşti şi urmând cu evlavie Sfintei Scripturi, numim Dumnezeu pe întregul Hristos, mai ales pentru că trăsătura cea mai proprie a lui Dumnezeu o observăm în El întreg şi nu numai într-o parte. Aceasta este nepătimirea. Pe lângă toată fapta vrednică de Dumnezeu o cunoaştem în El întreg" (*Adversus Nestor*, P.G., 86,1, col. 1705). El a insistat să Se numească Fiul Omului, pentru a arăta că, deşi e Dumnezeu, S-a făcut cu adevărat Fiul omului. Numai întrucât Însuşi Fiul lui Dumnezeu S-a făcut Fiul Fecioarei, S-a făcut El Fiul omului şi Fratele oamenilor, şi prin aceasta i-a făcut pe oameni fii ai lui Dumnezeu. Numai aşa Însuşi Fiul lui Dumnezeu S-a împărtăşit de

pătimirile noastre şi de moartea noastră şi prin aceasta le-a biruit. Numai aşa a îndumnezeit firea omenească.

Naşterea Fiului lui Dumnezeu din Fecioară a ținut seama de neputința firii umane de a se mântui prin ea însăşi, de a sparge orizontul închis al umanului supus repetiției şi morții, de a încadra pe toți în şirul celor „născuți" din Dumnezeu.

Din acest punct de vedere, naşterea lui Dumnezeu-Cuvântul ca om este o naştere unică, neavând nimic din naşterea celorlalți oameni. „Nici prima lui naştere «din Tatăl», nici a doua nu a avut ceva comun cu a altcuiva" (Leonțiu de Bizanț, *Adv. Nestorianus*, libr. IV, P.G., 86,1, col. 1669 B). Ea nu e o naştere din necesitatea firii, ci din bunăvoirea lui Dumnezeu (Idem, *op.cit*, col. 1709).

Faptul acestei naşteri minunate nu e un fapt de natură, ci un fapt al copleşirii naturii de către Duhul dumnezeiesc, într-un mod cu mult mai deplin decât în naşterea celorlalți oameni. De aceea, în Evanghelii şi în Simbolurile de credință ale Bisericii primare se atribuie un rol decisiv Duhului Sfânt în zămislirea şi naşterea Fiului lui Dumnezeu ca om. Leonțiu de Bizanț zice: „Trupul îşi ia ființa din Duhul Sfânt, prin lucrarea Lui creatoare, iar din Născătoarea de Dumnezeu a luat materia substanței lui; iar Cuvântul S-a sălăşluit în templul creat de Duhul Sfânt de la prima lui configurare, neaşteptând desăvârşirea templului, ci de la primul început al negrăitei iconomii (întrupări), unindu-Se cu laboratorul firii, S-a îmbrăcat în zidirea Sa. Căci nu s-a format întâi trupul, ca să intre după aceea în el din afară, ci El însuşi îmbrăcându-Se în el, imprimă în Sine chipul nostru (*Contra Nestor. et. Eutych*, P.G., 86,1, col. 1343 A).

Cine nu face totul pentru puritate, nu poate fi sfințit de Duhul şi copleşit de El. Cine nu se dăruieşte integral lui Dumnezeu, într-o deplină eliberare de pasiuni, nu-L poate primi integral pe Dumnezeu ca persoană, pentru a-şi afla în El personalizarea deplină. Leonțiu de Bizanț observă că şi mamele altor prooroci au fost sfințite de Duhul şi prin aceasta şi proorocii ce se aflau în pântecele lor (Ieremia, Ioan Botezătorul, etc.). „Dar numai Născătoarea de Dumnezeu este în particular cea care a

avut pe Duhul însuşi, umbrind-o şi sălăşluit în ea, şi L-a născut pe Cel conceput ca ipostas al trupului luat din ea. Căci nu a născut pe cineva sfinţit, ci pe Sfântul care, născându-Se din ea, a şi sfinţit-o". Calitatea Mariei de Născătoare de Dumnezeu şi fecioria ei ţin una de alta. Dacă s-a petrecut cu ea minunea zămislirii nu se putea ca ea să nu rămână şi după aceea total dăruită lui Dumnezeu, adică fecioară. Cea care L-a ţinut în braţe pe Fiul lui Dumnezeu ca om şi se împărtăşea de puritatea Lui, - eliberându-se de păcatul strămoşesc în momentul sălăşluirii Lui în ea - la zămislirea Lui ca om nu se putea să nu rămână fecioară.

# V. CHENOZA

Întruparea constituie şi rămâne un mare mister al credinţei creştine. Acţiunea prin care persoana a doua a Sfintei Treimi a acceptat şi a putut să coboare până la nivelul condiţiei umane, să ia trup de om şi să se smerească până la suferinţă şi moarte, se numeşte *chenoză*. Numele acestei acţiuni vine din cuvântul grecesc „*khénosis*" = golire, adică golirea Fiului lui Dumnezeu de slava Lui; expresia se găseşte la Filipeni 2,7-9.

Textul clasic este următorul: „*Hristos, chipul lui Dumnezeu fiind, nu răpire a socotit a fi întocmai ca Dumnezeu, ci s-a golit pe Sine, chip de rob luând, făcându-se asemenea oamenilor ... Ascultător făcându-se până la moarte şi încă moarte pe cruce*".

Prin urmare, chenoza cuprinde două aspecte:

a. *smerirea* Fiului lui Dumnezeu până la condiţia de om;

b. *felul* în care şi-a împropriat firea umană.

De la început, trebuie spus că actul chenozei este *un paradox*, pentru că smerirea, golirea reală a Fiului de slava Sa divină prin întrupare înseamnă tocmai reversul - aparent contrar - al puterii şi libertăţii Sale; pentru că numai prin această umilire şi restrângere a slavei Sale s-au putut oamenii împărtăşi, prin „sărăcirea" Lui, de bogăţia Lui. Prin chenoză, Iisus Hristos, pe de-o parte asumă firea umană pătimitoare iar pe de altă parte dă trupului puterea să biruiască patimile şi moartea. „Chipul" divin din textul de la Filipeni nu înseamnă firea dumnezeiască ci înfăţişarea ei măreaţă sau slava ei; deci „golirea" sau chenoza nu înseamnă renunţarea Fiului la firea Sa divină ci numai o micşorare, o restrângere a modului de manifestare a slavei

Sale; în acelaşi timp, mai înseamnă posibilitatea persoanei divine de a deveni subiect şi al firii umane.

Toți Sfinții Părinți au interpretat chenoza în sensul unirii ipostatice cu toate proprietățile neschimbate ale firilor. Astfel, Sf. Grigorie de Nazianz spune: „Ceea ce era a rămas, iar cea ce nu era a asumat" (*A III-a Cuv. teologică* 19, p. 67). Sfântul Ioan Gură de Aur zice şi el: „Auzind că s-a deşertat, să nu socoteşti vreo schimbare, prefacere sau nimicire a unei firi, ci rămânând ceea ce era, a luat ce nu era şi întrupându-se a rămas Dumnezeu".

Mai subtil exprimă chenoza Sf. Maxim Mărturisitorul astfel: „Însuşi Cuvântul, golindu-se, smerindu-se fără schimbare şi primind în sens propriu caracterul pătimitor pe care-l avem noi prin fire şi prin întrupare supunându-se cu adevărat simțirii naturale, s-a numit Dumnezeu văzut şi Dumnezeu de jos" (*Ambigua*, 3, p. 50).

*Concepția Sf. Părinți* despre chenoză afirmă în principal următoarele:

1. Chenoza a fost necesară, pentru că numai împropriindu-şi firea umană, Hristos poate să ne facă şi pe noi dumnezei după har.

2. *Chenoza şi îndumnezeirea* firii umane sunt *complementare*, una o presupune pe cealaltă şi este reversul ei.

3. Asumarea firii umane pătimitoare *nu* înseamnă că *firea divină a devenit pătimitoare, ci numai că persoana divină a devenit subiect purtător şi al firii umane*.

4. Chenoza este *expresia supremă a iubirii lui Dumnezeu* față de oameni.

5. Deşi toți Sfinții Părinți afirmă o chenoză reală, totuşi nici unul *nu* vorbeşte de *o chenoză radicală*, în sensul de renunțare la vreuna din calitățile firii divine.

Primul reprezentant al concepției chenotice în sensul protestant a fost I. Brenz, în sec. al 16-lea. El susținea că omenitatea lui Iisus Hristos se împărtăşeşte de însuşirile naturii dumnezeieşti, dar chenoza stă în faptul că natura omenească „nu revelează mărirea dumnezeiască pe care o are, ci face numai un uz ascuns de ea" (Bensow, *Die Lehre von der Kenose*, Leipzig, 1903, p. 19).

*Teologia protestantă* a construit o seamă de teorii privind interpretarea chenozei. Unii teologi, ca Thomasius şi Gess afirmă o „*golire de întrebuințare*", în sensul că Hristos îşi păstrează însuşirile divine dar nu le întrebuințează complet şi continuu. Alții, ca Lucas Osiander, formulează o „*ascundere de întrebuințare*", în sensul că Hristos s-a folosit de însuşirile Sale divine numai pe ascuns. Aceste teorii protestante, deşi subtile şi ingenioase, sunt totuşi inacceptabile. Prima teorie duce la acceptarea unei schimbări reale a firii divine şi negarea unirii ipostatice; iar după a doua teorie, Hristos folosind numai pe ascuns însuşirile divine duce la impresia unui doketism (că ar fi avut numai aparent trup uman).

Problema chenozei a făcut şcoală în protestantism. Astfel, teologii din Giessen şi Tübingen susțineau în comun o dobândire a însuşirilor dumnezeieşti de către natura omenească (χτήσις) şi în starea pământească de umilință.

Se deosebeau însă în ce priveşte părerea despre uzul făcut de ele. Cei din Giessen susțineau o deşertare de uz (χένωσις χρήσεως). Natura omenească are însuşirile dumnezeieşti, dar a renunțat la activarea ei. Dar după natura dumnezeiască Logosul făcea uz de ele. Cei din Tübingen recunoşteau un uz (χρήσις) perpetuu de însuşirile dumnezeieşti în chip ascuns (Bensow 27). Teoriile chenotice propriu zise, acelea care vorbesc de o restrângere a naturii dumnezeieşti însăşi prin întrupare, încep din veacul 19, cu Gottfried Thomasius. După el, nu mai are Logosul două forme de viață fără întrupare, una cu natura dumnezeiască, neschimbată şi una cu natura omenească smerită, ci numai o formă de viață. Natura dumnezeiască a renunțat la unele însuşiri fie de tot, fie numai la uzul lor, pentru ca Logosul să se transpună total în formă de viață omenească. După G. Thomasius chenoza este o benevolă automărginire a Logosului, renunțând la actualizarea însuşirilor Sale.

Teologii protestanți mai noi, ca Bernard Sartorius, Lange şi Ewald afirmă o chenoză radicală, adică o limitare a firii divine. Astfel, în starea de chenoză Iisus Hristos ar fi doar un Dumnezeu virtual şi nici n-ar fi avut conştiința că este Dumnezeu. Evident că această teorie radicală nu mai merită nici un comentariu

ortodox. Sf. Scriptură are suficiente texte care arată că Iisus Hristos nu se manifesta ca un Dumnezeu ascuns ci ca Dumnezeu adevărat, care şi-a afirmat deschis şi repetat dumnezeirea, recunoscută de cei din jur.

O poziție şi o formulare deosebită are, între protestanți, doctrina lui Bensow după care, Cel devenit om n-a renunțat la nici o însuşire dumnezeiască, ci numai la forma de activare (Bethätigungsform) a însuşirilor (p. 229): „Chenoza constă în aceea că forma eternă a activării însuşirilor e schimbată cu forma temporală, ceea ce implică, pentru posibilitatea dezvoltării, o coborâre la starea de potențialitate" (p. 282).

Este de observat că aceste teorii chenotice protestante sunt, de fapt, forme moderne de monofizism, pentru că vorbesc de o schimbare reală, de o auto-limitare a firii divine.

În *teologia ortodoxă*, numai Sergiu Bulgakov a fost ispitit să formuleze o teorie chenotică personală. În lucrarea „*Cuvântul întrupat*" („*Du Verbe incarné*", Paris, 1943) el vorbeşre de o chenoză reală a firii divine şi chiar ajunge să afirme că „doctrina chenotică protestantă a dat o viață nouă teologiei Apusului, pe când teologia Bizanțului a devenit moartă în acest punct". Consecințele teoriei lui sunt cu totul neortodoxe, ca de exemplu aberația că Iisus Hristos şi-a lepădat trupul omenesc la Înălțare. „*Natura Cuvântului*, zice Bulgakov, *ca bază a existenței ipostatice şi izvor al vieții, rămâne neschimbată şi nemicşorată şi în Hristos*". Micşorarea se referă nu la natură (usia), ci la norma de viață potrivit naturii dumnezeieşti (μορφή, cum se spune în Filip. 2,5-11), la chipul dumnezeiesc, de care s-a dezbrăcat Hristos prin întrupare. De aici urmează că natura şi chipul - deşi se află într-o legătură reciprocă, ca baza şi consecința ei - totuşi pot fi despărțite între ele (p. 262). „Chipul" e slava, mărirea, de care Fiul s-a dezbrăcat, luând „chipul de rob", norma de existență a făpturii, urmând ca după înviere să-Şi recapete iarăşi slava ce-a avut-o mai înainte de-a fi lumea (Io. 17,5). Slava este Sofia, adică natura dumnezeiască manifestată, descoperită Sie-şi. Ea

este bucuria şi dragostea Persoanelor treimice între ele; de această bucurie şi fericire s-ar fi golit pe Sine Fiul.

Prin întrupare, Fiul lui Dumnezeu a coborât Sofia necreată, viața Sa dumnezeiască, din starea ei de plenitudine integral manifestată din veci, în stadiul de devenire, de dezvoltare. A redus-o în clipa naşterii ca om, la momentul inițial al dezvoltării, la o stare pur potențială, la starea de *Prunc*, şi după viața Lui dumnezeiască nu numai după cea omenească. *În sine* viața şi fericirea dumnezeiască a Fiului continuă să existe, dar El ca subiect n-o mai gustă, *pentru Sine* ea a încetat: „Slava şi dumnezeirea în Sofia strălucesc dinainte de veci în cer pentru Sfânta Treime, totuşi al doilea ipostas, coborându-Se din cer, părăseşte această strălucire. El *pentru Sine* n-o mai are, ci primeşte înfățişarea robului, în libera asceză a chenozei". În acest înțeles „Pruncul tânăr – Dumnezeu dinainte de veac" încetează de-a mai avea *pentru Sine* dumnezeirea Sa: rămâne numai cu natura dumnezeirii, dar fără slava ei (p. 253).

Micşorarea se referă însă şi la ipostasul Cuvântului. Şi lucrul acesta se poate înțelege de la sine. Dacă natura s-a micşorat, ipostasul - care reprezintă şi poartă natura - n-a putut rămânea în strălucirea lui deplină: „Autoconştiința Lui se actualizează prin conştiința omenească" (p. 247); „Aici avem cea mai neînțeleasă şi mai zguduitoare automicşorare a ipostasului veşnic dumnezeiesc al Logosului, care se scufundă în vremelnicie şi succesiune, pentru ca – după ce s-a stins în subconştient, prin petrecerea în sângele Maicii – să se ridice din apele Letei la suprafață, în faza conştiinței somnoroase a copilului, care va creşte" (Lc. 2,40), ajungând „la măsura creşterii depline a lui Hristos" (Ef. 4,13) (p. 260).

De asemenea, Iisus îşi vedea lăuntric, tot mai clar, eul Său dumnezeiesc. Dar nu printr-o conştiință paralelă cu cea omenească, ci tocmai prin aceasta. „*Ipostasul omenesc* al lui Iisus, este şi *ipostasul Logosului*: aceasta e taina şi adâncul ce se descoperă în conştiința Lui omenească, treptat şi fără încetare, odată cu creşterea conştiinței Lui omeneşti ca şi conştiință şi filiație divină. Dar această vedere a filiației

Sale divine, această conştiinţă de Dumnezeu, nu suprimă în Hristos conştiinţa Lui temporală şi omenească prin care ea luminează în timp, ca un soare lăuntric ce luminează geamul conştiinţei empirice".

Fără această automicşorare, fără chenoză, prăpastia dintre Dumnezeu şi om n-ar fi fost învinsă nici în Iisus Hristos. Numai prin chenoză, dumnezeirea s-a putut coborî chiar în sânul umanităţii, ca s-o înnobileze nu din exterior, ca pe un obiect, ci dinăuntru. Fără chenoză, natura omenească n-ar fi putut suporta în intimitate natura dumnezeiască; ar fi ars, s-ar fi topit de prea marea putere a naturii dumnezeieşti. Cum ar mai fi putut persista ştiinţa mărginită omenească în acelaşi timp cu ştiinţa fără margini a lui Dumnezeu?; sau, neputinţele omeneşti în acelaşi subiect cu atotputernicia Lui? „În Iisus, dumnezeirea inspira persoana Lui divino-umană şi se manifesta *în măsura* în care natura omenească o putea primi şi încăpea, dar nu forţând asupra ei şi nu în afară de ea; şi în aceasta se arată chenoza neîntreruptă, actuală a dumnezeirii, care se măsoară pe Sine după cele omeneşti" (p. 265).

Trebuie să observăm că Sf. Scriptură, deşi vorbeşte impresionant despre mărturiseşte şi dumnezeirea Lui, nu numai prin simplă afirmare, ca despre o realitate dincolo de orice constatare, ci şi prin certificarea manifestării multora din însuşirile ei. Dogma bisericească declară apoi că cele două firi sunt unite în Hristos „neschimbat". Deşi de această dificultate caută să scape cei mai mulţi chenotici, prin afirmarea că nu firea dumnezeiască s-a schimbat prin întruparea Logosului, ci forma de activare a însuşirilor ei, totuşi sensul acestei neschimbări e precizat de Sinodul al VI-lea ecumenic prin adausul că şi „lucrarea" fiecărei firi a rămas neschimbată.

Dar paralel cu aceste locuri şi cu toate cele care arată că Iisus Hristos „a obosit, a însetat, a flămânzit, s-a tulburat cu sufletul până la moarte, vărsând sudori de sânge", sunt acelea care arată că, deşi om deplin, ca toţi oamenii, El avea şi manifestări care nu se pot explica din puterile omeneşti, iar aceste manifestări El le declara ca producându-le de la Sine, nefiind simplu instrument al unei forţe superioare străine.

Sinodul IV ecumenic de la Calcedon şi VI ecumenic din Constantinopol au formulat învățătura nu numai că firile se păstrează cu „lucrarea” proprie în Iisus Hristos, ci şi că sunt unite „nedespărțit”. De aici rezultă pe de o parte că Fiul, menținând şi în starea de întrupare însuşirile dumnezeieşti şi activitatea lor, nu a lucrat prin ele separat. Nedespărțirea de care vorbeşte dogma se extinde şi la lucrările exercitate prin firi de către persoana cea unică a lor. Firile nu sunt entități statice, a căror nedespărțire să însemne doar o persistare a lor în alipire sau în întrepătrundere, ca două lucruri fizice; ele sunt posibilități în continuă lucrare. Deci orice lucrare pe care o săvârşeşte persoana Cuvântului întrupat întruneşte în ea o mişcare săvârşită prin firea dumnezeiască şi una prin firea omenească.

După întrupare, Logosul nu mai are viață dumnezeiască separată de cea omenească. Aceasta ar fi nestorianism. Dar nici viață omenească separată de cea dumnezeiască; toate actele Lui sunt teandrice, divino-umane.

O considerare deosebită trebuie făcută asupra cunoaşterii lui Iisus Hristos şi a autoconştiinței Lui, în care se află, ca într-un întreg, atât ceea ce poate să dea firea umană, cât şi ceea ce aduce firea dumnezeiască. Se pare că avem aici o chenoză în sensul unei revărsări treptate a cunoaşterii divine în vasul cunoaşterii omeneşti pe măsura creşterii acesteia. În ce priveşte autoconştiința Sa, din fragedă copilărie El ştia limpede că este Fiul lui Dumnezeu „în a cărui casă este locul Său”. Pe măsură ce Iisus Hristos creştea „cu înțelepciunea şi cu vârsta”, vasul conştiinței Sale umane devenea tot mai capabil să prindă şi să transmită lumina cunoaşterii divine în care, în împletire cu cugetările Sale omeneşti, vedea tainele negrăite ale tuturor lucrurilor.

Nu se observă la El un progres sau o rectificare în ce grăieşte; totul este adevăr ultim, limpede şi certitudine absolută, din prima clipă a apariției Sale pe arena publică. Este viziune şi cunoaştere dumnezeiască, prinsă în formele cunoaşterii şi exprimării omeneşti. Formele acestea sunt deci cele care progresează cu vârsta, capacitatea naturii umane de-a prinde şi reda înțelepciunea divină. Aproape toți Părinții bisericeşti, afară de cei din şcoala antiohiană, resping ideea vreunei erori sau

ignoranțe reale la Iisus Hristos. Cu toate acestea, aproape toți admit un progres al cunoaşterii după natura omenească: „Mit Ausnahme der Antiochener gaben nur wenige Väter einen Irrtum oder ein wirkliches Nichtwissen in Christus zu", spune Dr. Johann Lenz (*Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa*, Trier, 1925, p. 81).

Dacă numai formele cunoaşterii omeneşti cresc dar o viziune divină persistă de la început, autoconştiința teandriei Sale o avea Iisus într-o convingere sigură, dar neturnată în forme precise, de la început. Când Iisus spune despre ceva că nu ştie, probabil că formele cunoaşterii Sale omeneşti nu au ajuns, sau n-a vrut El să prindă omeneşte o cunoaştere divină şi adâncă pe care o are în fond. Chenoza cunoaşterii ar fi deci o suportare a slăbiciunii omeneşti, care se dezvoltă treptat.

În *teologia patristică*, chenoza a fost înțeleasă totdeauna ca *revers firesc al îndumnezeirii*. Întruparea însăşi este chenoză, întrucât constă în împroprierea celor omeneşti de către Fiul lui Dumnezeu, în împletirea lucrării divine cu cea umană, în suportarea slăbiciunilor umane de către Fiul lui Dumnezeu, în coborârea şi conformarea la condiția umană.

Astfel, Sf. Maxim Mărturisitorul afirmă că „Fiul lui Dumnezeu întrupat lucra cele înalte prin cele smerite, făcându-şi arătată puterea suprafirească prin trup, după fire pătimitor" şi „ca Dumnezeu mişca propria sa omenitate iar ca om manifesta propria Sa Dumnezeire … pătimea dumnezeieşte, odată ce nu era simplu om şi săvârşea minuni omeneşte … odată ce nu era Dumnezeu gol. Încât patimile Lui erau minunate … iar minunile Lui erau pătimite" (*Ambigua*, 5d, p. 60-61; vezi şi 5e, p. 63).

Sf. Chiril al Alexandriei învață şi el că Iisus Hristos „făcându-şi ale Sale cele ce erau proprii trupului, prin împropriere Cel desăvârşit se supune creşterii şi Cel neschimbat înaintării" (*Anatematismele*, Bucureşti, 1937, p. 41).

Teologia ortodoxă a evitat teoriile chenotice, pentru că a înțeles pericolul acelora de a cădea în monofizism sau nestorianism. Pentru ea îndumnezeirea şi umanitatea lui Hristos rămân reale şi unite, pentru că ea „ a afirmat pe de o parte

imuabilitatea naturii divine în Hristos, iar de pe altă parte, diferit de hristologia occidentală care l-a întrevăzut pe Hristos ca om desăvârşit chiar din momentul zămislirii Sale, a pus în evidență procesul ontologic de desăvârşire a omenității Sale pe tot parcursul vieții Sale pământeşti … a fost posibil pentru hristologia răsăriteană să afirme două lucruri care par opuse şi contradictorii … prin învățătura ei despre energiile necreate, care depăşesc deismul culturii occidentale şi fac posibilă intervenția lui Dumnezeu în iconomie şi în istorie" (D. Popescu, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, p. 44-45).

Oamenii nu puteau suporta vederea dezvăluită totală, directă a lui Dumnezeu. Pentru neputința lor şi pentru a putea intra în comuniune cu ei, s-a supus El chenozei. Fiul lui Dumnezeu Şi-a învăluit atotputernicia manifestată către oameni în mijloacele suportabile ale formelor umane, cum se învăluie o lumină prea puternică într-un material care îi temperează intensitatea, deşi în sine e activată în deplinătatea ei.

Recent, *părintele Dumitru Stăniloae* a remarcat că posibilitatea chenozei e dată deja în conformitatea omului cu Dumnezeu ca şi „chip şi asemănare" şi că, foarte simplu spus, „*chenoza, în genere, constă în faptul că Fiul lui Dumnezeu a primit să fie subiect al modestelor însuşiri şi manifestări omeneşti*" (*Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 129). El a observat că, Întruparea fiind expresia iubirii, „în orice dragoste e o chenoză" şi a făcut şi *o analogie* a chenozei: unirea sufletului cu trupul într-o singură persoană. Observăm că această analogie fericită a părintelui Stăniloae este utilizabilă şi în alte mari probleme dogmatice, precum firea divină şi energiile divine, viața inter-trinitară şi unirea ipostatică, deşi recunoaştem că este delicată, riscantă şi improprie pentru înălțimile divine.

Iubirea este prin sine smerenie - sau şi smerenie - fiind reducere a egoismului, admitere a existenței altora la nivel egal cu propriul subiect şi căutare a dragostei lor. Cine răspunde însă iubirii cuiva nu mai vede aspectul de smerenie, de umilire. Dar când nu se răspunde, comportarea omului care umblă cu iubire după comuniunea altora, apare de tot umilitoare.

Antinomia dintre chenoza Fiului lui Dumnezeu şi păstrarea neschimbată a firii Sale divine în actul Întrupării se explică deci numai prin conceptul de *persoană*; adică, prin faptul că acelaşi subiect este capabil de a purta şi exprima simultan două firi care se împletesc fără să-şi ştirbească integritatea, firea umană putând fi îndumnezeită de către cea divină.

Posibilitatea sălăşluirii în acelaşi ipostas a însuşirilor şi lucrărilor dumnezeieşti şi omeneşti, deşi greu de înțeles în amănunte, e dată în conformitatea omului cu Dumnezeu şi în general în faptul că între El şi lume, ca realitate creată şi susținută de El, are loc o continuă uniune, purtată în fond de Subiectul divin, ca ultim izvor şi susținător al energiilor Sale necreate şi al energiilor create ale lumii. În fond Dumnezeu este ultimul Subiect al întregii realități divine şi create, fără ca vreuna să-şi piardă ceva din caracterul ei. Pe drept cuvânt Sfinții Părinți au lărgit înțelesul termenilor calcedonieni: „nedespărțit" şi „neamestecat", aplicându-i raportului general dintre Dumnezeu şi lume.

O analogie mai familiară a unirii celor două firi în Iisus Hristos, fără o chenoză reală a firii dumnezeieşti, ne oferă şi unirea sufletului şi trupului nostru într-o unică persoană. Noi nu trebuie să renunțăm la activarea însuşirilor noastre sufleteşti prin faptul că sufletul ne este unit cu trupul. Adâncimile de dincolo de spațiu, de timp şi de expresie ale sufletului pot coexista cu mărginirile trupului purtate de acelaşi subiect.

Noi concluzionăm că *chenoza Fiului lui Dumnezeu se explică deja prin iubirea lui Dumnezeu. Dumnezeu este chenoză pentru că este iubire şi este iubire pentru că este chenoză; iubirea însăşi înseamnă smerenie, coborârea totală la celălalt*".

**Bibliografie**

**Sf. Maxim Mărturisitorul**, *Ambigua*, în colecția „P.S.B.", nr. 80, trad. de D. Stăniloae, Bucureşti, 1983

**Dumitru Stăniloae**, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943

**P. Svetlov**, *Învățătura creştină în expunere apologetică*, vol. II, Chişinău, 1936

**Stan Coman**, *Sensul ortodox al chenozei față de teoriile chenotice moderne*, în revista „Ortodoxia”, nr. 3/1956

**Oscar Bensow**, *Die Lehre von der Kenose*, Leipzig, 1903.

# VI. MÂNTUIREA OBIECTIVĂ ŞI MÂNTUIREA SUBIECTIVĂ

Mântuirea creştină are două aspecte:

1. Acțiunea răscumpărătoare a omenirii global sau virtual, de către Iisus Hristos, prin jertfa pe cruce.

2. Împroprierea, de către fiecare om în parte, a efectelor jertfei pe cruce.

În primul sens, mântuirea virtuală a întregii omeniri se mai numeşte mântuire obiectivă sau *Răscumpărare*. În al doilea sens, mântuirea fiecărui om prin colaborarea proprie se numeşte mântuirea subiectivă sau *Îndreptarea*.

*Raportul dintre persoana şi opera Mântuitorului*

În cazul oamenilor obişnuiți, opera unui om poate fi detaşată de autorul ei (ex. după moarte). La Mântuitorul însă, nu numai că lucrarea lui mântuitoare se realizează tocmai prin persoana Lui în mod continuu, dar ele rămân şi sunt nedespărțite în veşnicie. Harul divin mântuitor se împărtăşeşte numai prin umanitatea îndumnezeită a Fiului lui Dumnezeu, întrupat şi jertfit numai pentru oameni. Persoana şi opera Mântuitorului sunt atât de unite încât constituie o singură realitate mântuitoare, unică şi unitară.

*Raportul între mântuirea obiectivă şi subiectivă*

Mântuirea obiectivă este lucrarea divină de mântuire a întregii umanități în general, care se extinde deci în principiu asupra tuturor persoanelor. Însă mântuirea nu înseamnă intrarea în rai fără voința omului. Ea este un proces organic, o schimbare reală a omului care trebuie să consimtă şi să şi-o însuşească personal prin voință şi fapte bune. Se poate afirma că mântuirea obiectivă a deschis porțile raiului pentru toți, căci toți am fost răscumpărați din robia păcatului strămoşesc şi împăcați cu Dumnezeu, dar încă nu am intrat în rai. Ca să intrăm în rai este nevoie de acțiunea noastră personală. Această mântuire personală este mântuirea subiectivă.

Sfinții Părinți subliniază că dacă Dumnezeu l-a creat pe om fără voia lui, în schimb nu-l mântuieşte fără voia şi fără participarea lui. Această participare, colaborare reală a omului, în plus față de mântuirea obiectivă o arată Sfântul Apostol Pavel prin cuvintele: „Lucrați cu frică şi cu cutremur la mântuirea voastră" (Filipeni 2,12). Pentru a înțelege legătura dintre mântuirea obiectivă şi cea subiectivă, trebuie să avem în vedere că lucrarea răscumpărătoare a Mântuitorului a vizat 3 direcții:

Lucrarea mântuitoare a lui Hristos s-a îndreptat spre firea Sa omenească, pe care a umplut-o de dumnezeirea Lui şi a eliberat-o de afecte, pătimiri şi moarte. S-a îndreptat, apoi, chiar prin ele spre noi toți, pentru ca prin participarea la puterea pe care ne-o transmite prin firea Lui umană să ne elibereze şi pe noi de păcat, de afecte, de coruptibilitate şi de moarte. Dar tot prin acestea, s-a îndreptat şi spre Dumnezeu, pentru a-L slăvi prin împăcarea noastră cu El (Ef. 2,16; 1,20) şi prin eliberarea noastră de relele amintite. Deci, deşi direcțiile lucrării sunt trei, lucrarea însăşi nu se împarte.

Lucrarea mântuitoare a lui Hristos poate fi privită din aceste trei laturi ale ei. Dar, întrucât ele nu sunt despărțite, privirea uneia sau alteia dintre ele nu poate face abstracție de celelalte. Mântuirea mai poate fi privită însă şi în alte trei aspecte principale ale ei: Ea se împlineşte prin propria jertfă a trupului Său, prin învățătura şi pilda de slujire dată oamenilor, şi prin puterea pe care o exercită asupra naturii prin minuni, asupra morții prin Înviere şi asupra oamenilor prin poruncile şi prin puterea ce le-o dă în vederea mântuirii. Întrucât exercită aceste trei feluri de activități, ca laturi ale lucrării Sale mântuitoare, Iisus Hristos a fost considerat de la începutul Bisericii pe baza Sf. Scripturi ca Arhiereu (Evr. 9,11), ca Învățător-Profet şi ca Stăpânitor, sau Domn, sau Împărat (Apoc. 12,10; 11,15; Mt. 28,18, etc.).

Puterile, demnitățile, calitățile sau slujirile prin care Mântuitorul şi-a exercitat acțiunea Sa mântuitoare sunt de:

a. învățător sau profet
b. arhiereu
c. împărat.

Aceste trei forme de slujire se combină cu cele trei direcţii ale lucrării mântuitoare a lui Hristos. Slujirea arhierească e îndreptată atât spre propriul trup cât şi spre Dumnezeu şi spre oameni; faptele şi viaţa Sa model sunt îndreptate atât spre oameni ca învăţătură concretizată, cât şi spre Dumnezeu şi spre propria natură umană. Chiar învăţătura pe care o dă, deşi e îndreptată în mod principal spre oameni, e şi împlinirea unei ascultări şi o evidenţiere a voii Tatălui şi a slavei Lui. În sfârşit, prin puterea exercitată asupra naturii, asupra morţii şi asupra oamenilor, Hristos slăveşte totodată puterea lui Dumnezeu, care este proprie şi Lui, dar arată şi puterea pe care a dat-o trupului Său.

În toată lucrarea Sa, Hristos manifestă întreita Sa relaţie cu natura Sa omenească, cu Tatăl şi cu oamenii şi prin toate manifestă întreita Sa slujire de Învăţător-Proroc, de Arhiereu şi de Împărat.

Pe de altă parte, numai prin cele trei activităţi şi calităţi – de Învăţător, de Arhiereu şi de Împărat – putea să mântuiască şi să desăvârşească pe oameni. Şi numai prin toate trei la un loc, exercitate într-un mod pur şi eminent, cum nu le pot exercita oamenii obişnuiţi. Căci oamenii trebuiau să fie luminaţi ca să meargă şi cu voia lor pe calea care-i duce la Dumnezeu; trebuie să depăşească duşmănia dintre ei şi Dumnezeu printr-o renunţare la orgoliul lor şi la plăcerile egoiste, adică prin trăirea activă a unei stări de jertfire pe care n-o puteau avea decât din legătura directă cu o Persoană care a fost în stare să aducă o jertfă perfectă, capabilă, prin intensitatea ei, să sfărâme urmările păcatului. În sfârşit, trebuie să fie susţinuţi cu o putere supra-naturală.

Cele trei direcţii ale lucrării mântuitoare şi cele trei forme de slujire pentru efectuarea ei decurg în chip firesc din Persoana Fiului lui Dumnezeu care S-a întrupat, asumând rolul de Mântuitor al lumii.

Trebuie spus că aceste demnităţi n-au fost exercitate numai temporar, nu sunt misiuni temporare ale Mântuitorului, ci sunt puteri şi calităţi pe care de la întrupare le are fiinţial, organic. Demnităţile, puterile sau slujirile Lui se întrepătrund şi constituie

o unitate, deşi sunt distincte; pentru că El a învățat slujind, s-a jertfit biruind şi stăpâneşte ca un Miel înjunghiat (Apoc. 5).

Chiar dacă uneori iasă în evidență o anumită demnitate, El le are şi le exercită pe toate. Şi oamenii sfinți au beneficiat de asemenea demnități. Aceştia au avut însă cel mult două dintre ele, de obicei una, numai în grad relativ şi neidentificate ființial cu persoana lor. Demnitatea lor a fost dobândită şi relativă. Demnitățile Mântuitorului sunt complete, absolute şi nedobândite, ci proprii Persoanei Sale sfinte. În acelaşi timp, ele formează în Persoana lui un tot unitar, unic, absolut şi incomparabil. Demnitățile, calitățile sau slujirile Lui nu sunt simple atribute, ci *fac parte esențial din persoana Sa divino-umană*, astfel încât lucrarea Sa mântuitoare nu este altceva decât exercitarea acestor puteri ce emană din persoana Lui.

Mântuirea înseamnă relație, comuniune intimă cu Iisus Hristos, nu o conformare individualistă cu o anumită doctrină. Mântuirea nu e o gnoză sau o etică. Ea nu se realizează prin a şti sau a face ceva, ci prin trăirea cu Iisus Hristos. Din această trăire cu Hristos rezultă şi a şti şi a face.

Opera este în general manifestarea externă a unei persoane. Prin opera cuiva intrăm în legătură cu persoana lui. Cuvântul rostit de cineva, fiind o operă a Lui, e o manifestare a persoanei lui, o interpelare sau o chemare în relație, în comuniune cu el. Prin cuvânt trecem totdeauna la persoana care l-a rostit.

În mod special este valabil acest adevăr cu privire la Iisus Hristos.

Orice persoană omenească actualizează între oameni o intenționalitate după comuniune; dar o actualizează desfigurată şi împiedicată de egoismul spiritual şi material. Dumnezeu ca om a realizat însă în forma deplină, ne-denaturată, intenționalitatea după comuniune în specia umană, cu atât mai mult cu cât şi în planul divin Fiul manifestă duhul de servire, de intrare în comuniune divină. De aceea, însăşi întruparea Fiului lui Dumnezeu constituie o apropiere a Lui de oameni, fiind o faptă mântuitoare; însăşi persoana Lui teandrică e o realitate ce mântuie.

Se face pe bună dreptate o deosebire între faptele cuiva şi rezultatul lor. Rezultatul este considerat ca fiind distinct de persoana care l-a înființat prin faptele sale. La Mântuitorul în nici un caz nu se poate vorbi de un rezultat în sensul acesta. Nu se poate concepe rezultatul lucrării Sale de exemplu ca o descuiere a cerului pentru oameni, urmând ca aceştia să intre fără a mai fi lipsă de El, sau ca un depozit de har din care oamenii se împărtăşesc după ce El se dă la o parte; Hristos rămâne tot timpul uşa mântuirii, calea şi viața.

Aceste trei feluri de lucrări sunt trei slujbe, trei chemări. Unul care slujeşte altuia este un slujitor, dar şi un om care merită toată cinstea; serviciul lui este şi o slujire dar şi o demnitate. Prin urmare nu greşim când numim aceste trei slujiri şi demnități. Unii spun slujire arhierească, dar demnitate împărătească. Se poate spune însă şi arhieriei lui Iisus Hristos demnitate, dar şi lucrării de conducere, servire, pentru că Iisus nu stăpâneşte pentru a umili şi pentru a-şi satisface dorința de stăpânire, ci stăpâneşte pentru a mântui, stăpâneşte ca mielul blând, ca mielul care se sacrifică.

Nu există act şi cuvânt din viața Lui, care să nu poarte caracterul unei din aceste slujiri. Toate manifestările Lui, toată respirația Lui se încadrează în una din aceste slujiri, aşa încât cele trei demnități nu sunt decât felul de manifestare şi activitate al personalității Lui, în vederea mântuirii oamenilor. Până în adâncul ființei Sale, El este absorbit în aceste trei slujiri şi lucrări.

Este adevărat că în sine, în raporturile Sale interne, Dumnezeu nu este nici profet, nici împărat, şi nici arhiereu. Dar îndată ce a creat lumea, cu care vrea să stea în raport, El este învățătorul şi împăratul ei. În raport cu omul, Dumnezeu nu poate să nu fie învățătorul şi conducătorul prin excelență al lui. Chiar dacă omul n-ar fi păcătuit şi Dumnezeu nu s-ar fi întrupat, El tot ar fi fost învățătorul şi împăratul lui; Arhiereu însă, este numai în urma căderii omului, ca Cel ce se întrupează şi mijloceşte ca om la Dumnezeu.

Dar spunând că demnitatea de învățător şi de împărat a lui Hristos îşi au baza ultimă în dumnezeirea Sa, nu uităm că prin întrupare Fiul lui Dumnezeu a devenit

învățător şi împărat altfel decât înainte; iar această nouă formă a demnității Lui de profet şi împărat stă în legătură cu umanitatea Lui, ca şi arhieria. Desigur că Fiul lui Dumnezeu a fost învățător şi împărat al omenirii şi înainte de întrupare; dar în sensul pretins şi legat de lucrarea mântuirii toate cele trei demnități le are numai de la întrupare.

Ca învățător în existența Sa preomenească, Fiul lui Dumnezeu i-a învățat pe oameni de departe, neintrând cu ei în raport personal, ci comunicând numai unora voia Sa divină, sau oferindu-le prin natură, prin împrejurările vieții, sau prin profeți putința de a cunoaşte pe Dumnezeu. Ca profet însă, a luat El însuşi chipul real al unui învățător omenesc, grăind cu gură şi prin cuvinte ca ale oamenilor. Făcându-se profet, Fiul lui Dumnezeu pe de o parte s-a umilit, dar pe de alta a realizat comuniunea şi a putut învăța pe oameni în modul cel mai clar şi mai desăvârşit. Profetul este interpretul voii lui Dumnezeu către oameni. Făcându-se profet, Fiul lui Dumnezeu S-a făcut El însuşi interpretul ființei şi al voinței Sale, sau mai bine zis şi-a exprimat-o fără intermediar, dar prin felul de exprimare omenesc.

Tot aşa, ca împărat în ordinea creațională, Fiul lui Dumnezeu a condus universul şi destinul omenirii şi înainte de întrupare, influențând istoria şi intervenind în ea, conducând pe căi neprevăzute de om destinul lui, conservând ordinea naturii şi guvernând universul prin legile şi puterile naturale şi voințele omeneşti. El a activat în planul acesta oarecum necunoscut, fără să intre într-un raport personal limpede cu omul. Ca atare, El nu are demnitatea de împărat ca un oficiu în slujba mântuirii. Dar demnitatea de împărat în lucrarea mântuirii a primit-o de la Tatăl ca o încredințare, ca o slujbă şi a exercitat-o nu prin atotputernicia care sileşte ci prin adevărul care luminează, prin iubirea care convinge sufletele şi prin jertfa care cucereşte. În lucrarea mântuirii, El a realizat paradoxul Mielului care împărățeşte. Este adevărat că distingem în activitatea lui Iisus şi acte poruncitoare; dar a poruncit iubirea care nu sileşte ci îndeamnă. În viața Lui de Mântuitor există şi fapte de putere asupra naturii şi morții; dar e o putere manifestată prin natura umană şi exprimată prin iubirea

mântuitoare. Într-un anumit sens, această demnitate împărătească este chiar o demnitate chenotică.

**Demnitatea profetică** (de învățător)

Aceasta constă din *activitatea Lui de descoperitor şi învățător al adevărului divin* despre Dumnezeu şi toată existența, al sensurilor prime şi ultime. În acest înțeles, Mântuitorul a putut spune în modul cel mai real şi mai propriu că „Eu sunt Calea, Adevărul şi Viața …" şi „Eu sunt Lumina lumii" (Ioan 14,6; Ioan 8,12). Adevărul Lui este totuna cu puterea Lui: „Căci le vorbea ca Unul ce are putere" (Matei 7,29) şi „Niciodată n-a vorbit un om ca Omul acesta!" (Ioan 7,46). Cuvântul Lui era Adevăr şi Mântuire în acelaşi timp.

Mântuitorul este nu numai profet şi învățător, ci este *Profetul profeților* şi Profetul absolut. El nu a învățat un adevăr primit, dobândit de la altcineva, ci a învățat adevărul Lui, s-a vestit pe Sine însuşi pentru că este identic cu adevărul. Este *singurul profet a cărui învățătură se identifică cu Persoana Lui*. În acelaşi timp, adevărul vestit, explicat şi predat lumii este complet, absolut, imuabil şi suficient sieşi, fără adăugiri sau evoluție. Iisus Hristos a descoperit oamenilor, cu autoritate supremă, adevărul despre Dumnezeu, om şi lume. Învățătura Lui este profetică pentru că persoana Lui este suprem profetică, arătând prin persoana Sa omul la nivelul maxim al devenirii sale viitoare. Învățătura Lui este şi realistă (întrucât el a exemplificat cu fapta profețiile Sale) şi profetică, întrucât a arătat în Sine omul viitor, omul final; învățătura şi persoana Lui sunt profetice şi pentru că constituie modelul final, eshatologic, definitiv, al omului mântuit.

După înălțarea Sa la cer, Mântuitorul îşi continuă activitatea de profet prin Biserică, Apostoli şi prin urmaşii lor, episcopii şi preoții, care în activitatea lor de mărturisire a adevărului divin sunt asistați de Duhul Sfânt trimis de Hristos la Cincizecime, până la sfârşitul veacurilor, conform promisiunii: „Iată Eu sunt cu voi până la sfârşitul veacurilor" (Matei 28,20). Demnitatea Sa profetică se împărtăşeşte

într-un fel şi oamenilor, prin faptul că le dă puterea de a urmări, a afla şi a stărui consecvent în Adevăr, ceea ce este totuna cu a trăi în Dumnezeu.

El s-a arătat interpret şi trimis al lui Dumnezeu să învețe pe oameni; nu s-a prezentat ca Dumnezeu descoperit deplin, în slavă, ci trimite la dumnezeire ca la o realitate dincolo de cuvântul şi înfățişarea Sa după trup. Profeția Lui a fost o coborâre la nivelul omului. Dar în acelaşi timp profetul acesta e însuşi Dumnezeu. El trimite mai sus de cuvântul şi de înfățişarea Sa omenească, dar nu dincolo de Sine ca subiect şi nu pe o cale străină de cuvântul şi de înfățişarea Sa; la baza lor, la izvorul lor este El ca Dumnezeu. Trimite şi la Tatăl, dar tot prin Sine.

Iisus însă pretinde credința nu numai în cuvântul, ci şi în persoana Sa. Prin cuvânt El cheamă de fapt auditoriul mai sus de cuvânt, dar totuşi spre Sine ca Dumnezeu, întrucât El însuşi şi în El însuşi e Dumnezeu şi nu în afară de El. El e trimis al Tatălui, vrea să arate lumii pe Tatăl, dar Tatăl e în Sine. Cuvântul rostit de El nu serveşte ca indicație spre o realitate despărțită de El. Cuvântul nu arată o țintă în afară de El, nu indică o realitate străină, ci pe El însuşi. Cel ce vorbeşte şi cel despre care se vorbeşte nu sunt doi, ci unul şi acelaşi.

**Demnitatea arhierească**

Este activitatea prin care, prin toate încercările şi suferințele de la întrupare la moarte, Mântuitorul s-a adus pe Sine jertfă Tatălui, împăcând omenirea cu Dumnezeu. Această demnitate şi activitate constituie centrul şi esența lucrării mântuitoare a lui Iisus Hristos şi se numeşte Răscumpărare.

Demnitatea arhierească are 3 direcții: spre Dumnezeu, spre Sine şi spre oameni, cf. Evrei 5,1: „ … orice arhiereu, fiind luat *dintre oameni* este pus *pentru oameni*, spre cele ce sunt *ale lui Dumnezeu*, ca să *aducă daruri şi jertfă* pentru păcate …”.

*Temeiuri biblice*

„Ca o oaie spre junghiere s-a adus şi ca un miel fără de glas, înaintea Celui ce-L tunde, aşa nu şi-a deschis gura sa; căci s-a luat de pe pământ viața Lui! Pentru fărădelegile poporului meu a fost adus la moarte” (Isaia 53,8).

„Fiul Omului n-a venit ca să i se slujească, ci ca El să slujească şi să-Şi dea sufletul Său, preț de răscumpărare pentru mulți" (Matei 20,28). Evrei 7,26: „Un astfel de Arhiereu se cuvenea să avem …".

„Acesta este sângele Meu al Legii celei noi, care pentru voi şi pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor" (Matei 26,28).

Arhiereul Hristos este unic şi pentru că, numai în cazul Lui, Arhiereul este identic cu Jertfa; El n-a fost jertfit de cineva ci S-a adus El însuşi voluntar pe Sine jertfă iar calitatea lui de Jertfitor nu este asociată Persoanei Sale ci este chiar Persoana Lui. De aceea arhieria lui Hristos este veşnică în cer, pentru că numai din jertfa Lui permanentă pot lua şi credincioşii puterea de a se jertfi şi ei.

După înălțarea la cer, demnitatea arhierească a Mântuitorului sau Jertfa de pe cruce se continuă, se actualizează mereu prin jertfa Sf. Împărtăşanii, care este identică cu jertfa de pe cruce, cf. cuvintelor Mântuitorului: „Aceasta s-o faceți întru pomenirea Mea" (Luca 22,19); şi ale Sfântului Apostol Pavel: „Ori de câte ori veți mânca Pâinea aceasta, moartea Domnului bine vestiți până la venirea Lui (I Corinteni 11,25).

Demnitatea arhierească a Mântuitorului se comunică oamenilor mai ales prin aceea că le dă puterea de a-şi depăşi egoismul şi a se jertfi pentru alții.

Condițiile ce trebuia să le îndeplinească un subiect pentru ca suferința lui să aibă o putere universal substitutivă: trebuia să fie om care să simtă toată durerea omului pentru păcat, ca să sufere omeneşte şi să fie într-o legătură de natură cu oamenii spre a le comunica întreaga forță dizolvantă de păcat. Dar omul acela trebuie să fie pur şi să fie mai bun decât un om, să fie cât toți oamenii la un loc, pentru ca durerea omenească pe care o suportă să aibă o intensitate şi adâncime pe care le-ar avea toți oamenii dacă n-ar fi păcătoşi. Numai Dumnezeu poate împlini condiția din urmă; de aceea subiectul capabil de o suferință universal-substitutivă trebuia să fie în acelaşi timp om şi Dumnezeu.

Jertfa lui Hristos reuşeşte să înfăptuiască în acelaşi timp trei lucruri: să ne atragă în comuniunea cu Sine, omorând omul egoist din noi; să ne facă astfel să

împărtăşim soarta Lui de fericire şi de comuniune cu Tatăl, odată ce formăm un întreg cu El; să împlinească dreptatea divină suferind pentru întregul de subiecte ce-l formează omenirea împreună cu El, în aşa fel încât duhul lui de jertfă devine comun tuturor.

**Demnitatea împărătească**

Este activitatea prin care îi conduce pe oameni ca „oi" raționale, în calitate de Păstor şi Împărat suprem, guvernând întreaga existență spre împărăția Lui. Demnitatea împărătească nu înseamnă numai cea pe care o are Fiul lui Dumnezeu de la crearea lumii, dintotdeauna, ci mai ales demnitatea supremă pe care a primit-o ca om: „Ca întru numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cereşti şi al celor pământeşti şi al celor dedesubt" (Filip. 2,10). Demnitatea împărătească a avut-o şi ca om de la început, dar ca om a experimentat efectiv o creştere a acestei puteri după înviere, conform cuvântului: „Datu-Mi-s-a toată puterea în cer şi pe pământ!" (Matei 28,19) şi cuvântului „pentru aceea Dumnezeu L-a înălțat şi I-a dăruit Lui nume care este mai presus decât toate numele" (Filipeni 2,9).

*Temeiuri biblice*

„Mesia este împărat veşnic" (Luca 1,33); „Datu-mi-s-a toată puterea, în cer …" (Matei 28,18).

„În numele lui Iisus Hristos tot genunchiul să se plece" (Filip. 2,10).

„El este Împăratul împăraților şi Domnul domnilor" (I Timotei 6,15).

În timpul activității pământeşti, Mântuitorul şi-a manifestat demnitatea împărătească prin minuni şi prin propria înviere, iar după aceea prin coborârea la iad şi înălțarea la cer. După înălțare, El îşi manifestă demnitatea împărătească prin şederea de-a dreapta Tatălui, prin prezența în Biserică, prin Judecata universală şi prin domnia fără sfârşit în împărăția lui.

Puterea Lui împărătească se comunică oamenilor mai ales prin ajutorul pentru a se autocontrola, pentru a învinge păcatul şi condiția umană degradată de păcat.

**Bibliografie**

**Sf. Chiril al Alexandriei**, *Închinarea şi slujirea în Duh şi în adevăr*, trad. D. Stăniloae, în „P.S.B.”, 38, Bucureşti, 1991

**D. Stăniloae**, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943

**D. Stăniloae**, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Bucureşti, 1978

Revista „ORTODOXIA”, nr. 1 şi 2/1983, în întregime.

# VII. ASPECTELE RĂSCUMPĂRĂRII

Răscumpărarea este mântuirea obiectivă, săvârşită de Hristos pentru toată omenirea, global. Această lucrare este deosebit de bogată, implică o mulțime de aspecte. Teologia a încercat o sistematizare a acestor aspecte, dimensiuni sau direcții ale mântuirii obiective. În general se socotesc trei aspecte ale Răscumpărării :

1. aspectul *de jertfă*
2. aspectul *recapitulativ*
3. aspectul *ontologic* (ființial, esențial).

**1. Aspectul de jertfă**

Sub acest aspect, Răscumpărarea se manifestă ca fiind jertfa deplină, perfectă, adusă de Hristos în fața Tatălui ceresc, ca preț de răscumpărare pentru păcatele lumii.

*Temeiuri biblice:*

"Că aşa a iubit Dumnezeu lumea, încât pe Unul –Născut Fiul Său L-a dat, ca lumea să nu piară ci să aibă viață veşnică" (Ioan 3,16).

"Şi s-a dat pe Sine prinos şi jertfă lui Dumnezeu întru miros de buna mireasmă" (Efes. 5,21).

"Sângele lui Hristos s-a adus jertfă lui Dumnezeu fără de prihană" (Evrei 9,14).

"El a străbătut cerurile pentru ca să se înfățişeze pentru noi înaintea lui Dumnezeu" (Evrei 9,24).

*Temeiuri patristice:*

Sf. Atanasie cel Mare zice: "Dar de vreme ce … trebuie să moară numaidecât, acesta fiind mai ales motivul pentru care a venit la noi … a adus şi jertfa pentru toți dând templul Său spre moarte (Evrei 9,12,24), ca să facă pe toți nevinovați şi iertați de neascultarea de la început şi să Se arate totodată pe Sine mai înalt decăt moartea, arătând trupul Sau mestricăcios drept pârga învierii tuturor" (*Tratat despre întruparea Cuvântului,* XX).

Iar Sf. Maxim Mărturisitorul afirmă, în mod cuprinzător: ”Taina întrupării Cuvântului cuprinde în sine înțelesul tuturor … şi ştiința tuturor făpturilor văzute şi cugetate. Căci cel ce a cunoscut taina crucii şi a mormântului, a înțeles rațiunile celor mai înainte spuse; iar cel ce a cunoscut înțelesul tainic al învierii, a cunoscut scopul spre care Dumnezeu a întemeiat toate” (*Cele 200 capete despre cunoştința de Dumnezeu*, 66, în Filocalia III, p.148).

Suferința este în general mijlocul de combatere a egoismului, ea face loc lui Dumnezeu şi semenilor. “Jertfa este ieşirea eului din egoismul său izolat, deschiderea mea în fața ta”, spune F. Ebner. Dar această ieşire din sine înseamnă recunoaşterea lui Dumnezeu, autolimitarea eului şi punerea lui la dispoziția lui Dumnezeu. Iar aceasta e suferința. În moarte se exprimă ducerea acestei dispoziții de limitare a eului - prin supunere față de Dumnezeu - până la capăt. Unde omul nu vrea să facă acest act de intrare în legătură cu Dumnezeu, moare fără să vrea - căci fără Dumnezeu creatura nu poate trăi - iar moartea e pedeapsă. Unde însă suferința şi moartea e acceptată ca jertfă, deşi rămâne o urmare a păcatului, ea devine mântuitoare.

Trebuia să fie o suferința pură. Omul însă nu putea să depăşească păcatul prin suferința ca jertfă a propriei persoane, din cauză că ființa lui era atât de bolnavă de păcat încât nici o suferință asumată nu putea fi lipsită de impuritate. Pentru natura lui nu exista altă ieşire, decât sau să fie nimicită sau să se prelungească etern în iad care nu e decât cercul vicios compus din amestecul de păcat şi suferință. Prin urmare, nici un om nu era capabil de o jertfă curată şi universală.

Condițiile ce trebuia să le îndeplinească un subiect pentru ca suferința lui să aibă o putere universal-substitutivă erau deci următoarele:

Subiectul acela trebuie să fie om, pentru ca să simtă toată durerea omului pentru păcat, să sufere omeneşte şi să fie intr-o legătură de natură cu oamenii, spre a le comunica întreaga forță dizolvantă de păcat. Dar omul acela trebuia să fie mai mult decât un om, să fie cât toți oamenii la un loc, pentru ca durerea omenească pe care o suportă să aibă o intensitate şi adâncime pe care le-ar avea toți oamenii la un loc dacă

n-ar fi păcătoşi. Numai Dumnezeu putea îndeplini condiţia din urmă. Subiectul capabil de-o suferinţă universal-substitutivă trebuia să fie deci în acelaşi timp om şi Dumnezeu.

Jertfa lui Hristos a reuşit să înfăptuiască în acelaşi timp trei lucruri: să ne atragă în comuniunea cu Sine (omorând omul egoist din noi); să ne facă să împărtăşim destinul fericit al vieţii cu Tatăl (odată ce formăm un întreg cu El); să împlinească dreptatea divină, suferind pentru întregul de euri ce-l formează omenirea împreună cu El, în aşa fel încât duhul lui de jertfă devine comun tuturor. Dar jertfa lui Hristos e ispăşire pentru că e nu numai iubire ci şi dreptate divină.

Unii nu văd în moartea lui Iisus Hristos şi o împlinire a dreptăţii, spunând: „fiinţa Lui îi impune să ierte la infinit!". Felul acesta de-a gândi introduce un relativism primejdios în ordinea morală. Dacă misiunea omului e să păcătuiască la infinit, iar a lui Dumnezeu să ierte la infinit, dacă nu se pune nicăieri piciorul în prag în faţa păcatului omenesc, atunci ce autoritate mai are Dumnezeu şi ce forţă mai stă în sprijinul binelui şi al ordinei morale? În cazul acesta nu Dumnezeu e Suveranul, ci omul. Dumnezeu n-are încotro decât să tot meargă pe urmele omului, curăţind murdăria lui. În acest caz nu mai există o ordine morală pe care omul să o simtă suverană asupra lui, ci el devine legea sa, dacă mai poate fi vorba de o lege.

Binele şi legea morală nu sunt altceva decât voia lui Dumnezeu, iar aceasta e expresia voluntară a fiinţei tripersonale a Lui. În bine se întâlneşte voinţa lui Dumnezeu cu fiinţa lui. Norma binelui are un caracter personal, dar nearbitrar, şi astfel e totuşi o lege. Când săvârşim binele nu împlinim o lege impersonală, ci procurăm mulţumire lui Dumnezeu, Îi producem "o satisfacţie" personală, arătându-ne capabili de comuniunea cu El. Dumnezeu are o satisfacţie de binele ce-l facem, dar nu o satisfacţie ce provine dintr-o vanitate, ci una de ordin superior a iubirii împărtăşite, întrucât devenim vrednici de comuniunea pe care o vrea.

Legea imposibilităţii scăpării de păcat altfel decât cu satisfacerea dreptăţii şi suveranităţii divine o simţim astfel ca o lege concretă în intimitatea noastră, nu ca o

formulă abstractă. Astfel chiar şi termenii de *onoare* şi *satisfacţie* ai teoriei lui Anselm ar putea fi folosiţi, cu precizarea înţelesului într-un mod adecvat cu fiinţa divină.

Pentru ca lumea să scape de păcat, păcatul trebuia pedepsit cu moartea. De aceea, Iisus Hristos a luat firea umană care purta şi moartea ca "blestem" pentru păcat, "făcându-se pentru noi blestem" (Gal. 3,13), iar prin ascultare a înaintat spre moartea în Dumnezeu, moartea din iubire faţă de Dumnezeu. În acest fel, El "a omorât cu moartea (cea pentru Dumnezeu) pe moarte" (moartea ca plată a păcatului, ca blestem). Prin El păcatul lumii a fost biruit şi desfiinţat: "Luând deci Domnul osânda aceasta a păcatului meu liber ales, adică pătimirea, stricăciunea şi moartea cea după fire, s-a făcut pentru mine păcat, prin pătimire, moarte şi stricăciune, îmbrăcând de bună voie, prin fire, osânda mea, El care nu era osândit după voia cea liberă din El" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie,* 42). Întrucât moartea suportată de Hristos a fost o moarte pentru păcatul lumii, ea a fost o *moarte dreaptă*, căci toată firea omenească trebuie să ia plata morţii; dar întrucât El personal era fără păcat, ea era o *moarte nedreaptă*. Prin urmare, a fost drept şi să moară dar a fost drept şi să învie. Cu alte cuvinte, dreptatea lui personală a depăşit, a biruit "dreptatea" morţii şi în acest fel dreptatea lui Dumnezeu s-a manifestata în final în toată deplinătatea ei. În împlinirea desăvârşită a acestei dreptăţi culminează şi străluceşte perfecţiunea aspectului de jertfă al Răscumpărării.

Sfânta Scriptură spune despre Iisus că "Domnul l-a împovărat cu fărădelegile noastre ale tuturor" (Is.53,6), cu toate că "nu săvârşise nici o fărădelege şi nici o înşelăciune n-a fost în gura lui" (v.9). Prorocul prevesteşte că "va îndrepta pe mulţi şi fărădelegile lor le va lua asupra-şi" (v.11) şi la urmă va fi preamărit pentru că "a purtat fărădelegile multora şi pentru cei păcătoşi şi-a dat viaţa" (v.12). Ioan Botezătorul a descoperit caracterul şi misiunea lui Iisus în definiţia scurtă: "Iată Mielul lui Dumnezeu cel ce ridică păcatul lumii" (In. 1,29). Iar Apostolul Pavel declară: "Hristos ne-a răscumpărat din blestemul legii, făcându-se pentru noi blestem"

(pentru că scris este: ”Blestemat este oricine este spânzurat pe lemn”) (Gal. 3,13). Iar în alt loc rosteşte şi mai categoric: ”Pe el, care n-a cunoscut păcatul, pentru noi l-a făcut păcat” (II Gal. 5,21).

Nepăcătos şi totuşi purtând păcatele întregii lumi: aceasta este marea antinomie, marea taină a solidarității lui Iisus cu noi. Iisus a simțit realmente durerea şi răspunderea pentru păcatele altora; nu era numai o autoiluzie ce şi-o făcea. O analogie avem în ruşinea, în durerea şi vina ce-o simte mama pentru fapta reproşabilă a fiului. Dar şi noi simțim uneori o vină pentru păcatele celor apropiați, deşi nu am concretiza palpabil pe o participare sau un îndemn propriu la acele păcate. Simțim că există o inerție generală ce trage oamenii spre păcat şi că participăm şi noi la ea, întrucât în configurația totală a împrejurărilor istorice sau umane avem şi noi un loc. Explicația nu poate fi alta decât că există o împletire, o comunicare ascunsă şi o intimitate mai profundă între inşii în care se actualizează natura umană. Pe măsură ce devenim mai capabili să sesizăm întrepătrunderea între noi şi semenii noştri, ni se descopere şi solidaritatea noastră cu păcatele lor.

Această jertfă înseamnă în acelaşi timp şi refacerea comuniunii omului cu Dumnezeu. În general, în teologia de până acum aspectul de jertfă era exprimat ca fiind mai ales o omagiere, o cinstire adusă lui Dumnezeu pentru a îndrepta necinstirea făcută de strămoşi prin păcatul strămoşesc. Această concepție este destul de improprie şi de nedemnă de iubirea absolută a lui Dumnezeu, care cu siguranță nu are nevoie şi nu aşteaptă niciodată omagiere, ci numai iubire în calitate de Părinte ceresc. Aspectul de jertfă înseamnă, cu siguranță, refacerea comuniunii prin smerenia deplină şi sacrificiul perfect şi iubitor al Omului –Dumnezeu, în numele întregii omenirii. Aspectul de jertfă înțeles ca suportare a pedepsei lui Dumnezeu (cum zic protestanții), sau ca omagiu (cum zic catolicii) este desigur vulgar, reductiv şi simplist.

**2. Aspectul recapitulativ**

Prin “recapitulare” înțelegem calitatea prin care Iisus Hristos, datorită firii umane, îi cuprinde, “îi recapitulează” în sine pe toți oamenii. Prin aspectul

recapitulativ înțelegem deci acțiunea mântuitoare a lui Hristos, prin care în lucrarea de jertfă şi îndumnezeirea am fost toți aduşi jertfă şi îndumnezeiți, în mod virtual.

*Temeiuri biblice:*

"Dumnezeu fiind bogat în milă … ne-a făcut vii împreună cu Hristos… şi împreună cu El ne-a sculat şi împreună ne-a aşezat întru cele cereşti în Hristos Iisus" (Efeseni 2,4).

"Precum întru Adam toți mor, aşa întru Hristos toți vor învia" (I Cor.15,22).

Sf. Ap. Pavel exprimă exemplar realitatea acestei dimensiuni a Răscumpărării: "Şi împreună cu El ne-a sculat şi împreună ne-a aşezat între cele cereşti, în Hristos Iisus" (Efes. 2,6).

*Temeiuri patristice:*

Cultul divin ortodox are o formulare fericită şi splendidă a aspectului recapitulativ, în una din cântările Învierii: "Ieri m-am îngropat împreună cu Tine, Hristoase, astăzi mă scol împreună cu Tine, înviind Tu; ieri m-am răstignit împreună cu Tine, însuți mă preamăreşte Mântuitorule, întru Împărăția Ta!"

Sf. Atanasie cel Mare, pe urmele Sf. Irineu, spune că "Mântuitorul nu a venit ca să sufere moartea Lui, ci pe cea a oamenilor. De aceea, nu a depus trupul printr-o moarte a Lui, căci nu era supus acesteia, odată ce era Viața, ci a primit-o pe cea de la oameni ca să o desființeze şi pe aceasta…" (*Tratat despre întruparea Cuvântului*, XXII).

Iar Sf. Maxim Mărturisitorul, într-o formulare devenită clasică zice: "Prin taina ascunsă de veacuri şi de generații, iar acum descoperită prin întruparea adevărată şi desăvârşită a Fiului lui Dumnezeu, Acesta a unit cu Sine după ipostas, în chip neîmpărtăşit şi neamestecat firea noastră, iar pe noi ne-a fixat în Sine ca printr-o pârgă şi ne-a învrednicit să fim una şi aceeaşi cu Sine după omenitatea Lui, după cum am fost rânduiți dinainte de veacuri să fim în El ca mădulare ale trupului Său …!" (*Ambigua*, 7k.).

Deci, în tot ceea ce a făcut, Iisus Hristos ne-a cuprins într-un mod misterios, dar real pe toți; datorită înrudirii de fire umană, toată omenirea participă într-un fel, într-un grad oarecare, la toate acțiunile Mântuitorului. În umanitatea lui Hristos sunt cuprinşi toți oamenii, pentru că în ea se află plinătatea existenței tuturor. El este Omul exemplar, model de viață şi izvor de umanitate şi viață pentru toți. Hristos ne-a putut cuprinde virtual în tot ceea ce a făcut El actual, pentru că există o misterioasă unitate a omenirii întregi în Hristos. Criteriul, semnul sau temeiul acestei unități îl constituie faptul că Hristos deține prin calitatea şi faptele Sale, în cadrul firii umane, poziția de Adam nou, de începător al unei noi umanități. Şi aşa cum Adam cel vechi cuprinde, ca strămoş, întreaga umanitate, tot astfel, dar mult mai direct şi mai eficient ca Izvor total de viață supremă, Hristos recapitulează în sine întreaga umanitate. El este în felul acesta atât începător cât şi centru al umanității noi. El are această calitate şi datorită faptului că umanitatea Lui este purtată de Persoana divină a Fiului lui Dumnezeu. De aceea, El are puterea de a iradia în toată omenirea, ca dintr-un Soare central, razele de lumină şi viață ale energiilor Trupului Său sacrificat şi înviat.

Este adevărat că acest aspect, ca de altfel întreaga Răscumpărare, înseamnă numai o mântuire virtuală, în principiu, care devine efectivă numai prin împropriere voluntară, prin mântuirea subiectivă. Dar mântuirea subiectivă începe şi e posibilă numai prin aceste dimensiuni ale Răscumpărării.

Iubirea nețărmuită a lui Iisus fată de semeni Îl face de fapt centrul intim ontologic al naturii omeneşti actualizate în nenumărate ipostasuri, Îl face intimul profund al fiecărui om, în stare să ia de pe umerii tuturor povara păcatului. Problema lui Iisus şi a raporturilor lui cu oamenii e problema celor mai mari posibilități tainice ce se ascund in viața spirituală a umanității. Iisus ne descoperă adevărata ființă a umanității, direcția în care trebuie sa se realizeze. Nu spațial, nu material este Iisus centrul omenirii, ci prin adâncirea la ultima intensitate a iubirii, răspunderii şi purității. Acestea formează condițiile care fac posibilă opera mântuitoare a lui Iisus, asumarea vinei întregii omeniri şi suferința pentru ea.

### 3. Aspectul ontologic

Fără aspectul ontologic, aspectul recapitulativ şi cel de jertfă ale Răscumpărării nu ar avea conținut. Numai prin înnoirea şi ridicarea calitativ-ontologică a propriei Sale firi umane îi recapitulează Hristos pe oameni în Sine, numai aşa are rost aspectul recapitulativ. Căci Hristos n-a venit să recapituleze în Sine firea umană degradată: El a venit să restaureze la un nivel superior această fire şi să-i recapituleze pe oameni tocmai pentru a le împărtăşi această nouă calitate, sfințenia. Firea recapitulată e şi sfințită prin prezența lui Dumnezeu în ea.

Şi aspectul de jertfă al Răscumpărării stă în legătură cu aspectul ontologic. Mântuitorul se oferă şi ne oferă ca jertfă Tatălui nu ca fire umană nedeterminată sau degradată ci ca fire sfințită prin ascultare, patimi şi moarte, aptă de menirea atât de înaltă a urcării la Dumnezeu. Orice jertfă primeşte o calitate nouă prin predarea şi oferirea ei totală. Starea de jertfă este tocmai ieşirea din starea obişnuită a unui lucru (şi mai ales a unei persoane) pentru a fi oferită lui Dumnezeu. Dacă o jertfă obişnuită dobândeşte o calitate nouă, cu atât mai mult  a dobândit o asemenea calitate firea umană a lui Hristos prin jertfa Lui.

Cele trei aspecte ale Răscumpărării se determină şi se completează reciproc, pentru că Răscumpărarea este o lucrare unică, unitară şi indivizibilă. A vorbi de aspecte distincte în faptul Răscumpărării înseamnă a face numai o distincție logică.

Tradiția ortodoxă a mărturisit permanent toate cele trei aspecte ale Răscumpărării. În învățătura ortodoxă n-au fost posibile niciodată explicări exclusive ale jertfei, numai ca "satisfacție oferită de Hristos Tatălui", sau ca "răscumpărare de la diavolul", precum se afirmă în teoriile catolice respective. Prevăzând parcă inconsistența şi ne-evlavia unei asemenea cugetări, Sf. Grigorie de Nazianz scria (deja în secolul IV): "Sângele vărsat pentru noi, sângele preascump şi slăvit a lui Dumnezeu, acest *sânge al Jertfitorului şi al jertfei* pentru ce s-a oferit… dacă acest preț e oferit Tatălui, ne întrebăm mai întâi pentru care motiv? Nu Tatăl ne-a ținut în robie. Şi apoi *pentru ce sângele Unicului Fiu ar fi plăcut Tatălui, care n-a vrut să*

*primească pe Isaac*, cel oferit ardere de tot de Avraam…? Nu este evident că Tatăl acceptă jertfa nu pentru că El pretindea sau avea nevoie de ea, ci din iconomie trebuia ca omul să fie sfințit omenitatea lui Dumnezeu…?" (Sf.Grigorie de Nazianz, *In sanctum Pascha oratio* XLV, 22, P.G., tom 36, col. 653 AB, apud Vl. Lossky, *Theologie mystique de l'Eglise d'Orient,* Paris, 1944, retipărită 1980, p. 148-149). Sf. Grigorie surprinde aici tocmai caracterul lucrător ontologic al sângelui jertfit al lui Hristos. Sângele lui Hristos nu aduce o răscumpărare exterioară, în afara lui; actul este identic aici cu conținutul actului.

Învățătura ortodoxă privind aspectul ontologic a fost desemnată ca un "antropocentrism haric" (gnadenhafter Anthropozentrismus, cf. Pr.Prof. D. Stăniloae, *Învățătura ortodoxă despre mântuire şi concluziile ce rezultă din ea pentru slujirea creştină în lume,* în "Ortodoxia", nr. 2/1972, p.205), termen care nu se vrea absolut, ci doar evidențiază faptul că obiectul harului Răscumpărării este omul, prin Hristos noul Adam.

Cele trei direcții ale Răscumpărării sunt cuprinse intr-o unitate firească în cele trei forme de slujire a Mântuitorului (Arhiereu, Profet şi Împărat), pentru că decurg în chip firesc din Persoana Fiului lui Dumnezeu care S-a întrupat. Unitatea lor este dată de subiectul lor, Dumnezeu-Omul cel unitar în persoana şi lucrările Sale, conform dogmei calcedoniene. Aspectul ontologic al Răscumpărării afirmă tocmai această dogmă iar respingerea lui înseamnă neînțelegerea ei.

Întruparea, ca început al Răscumpărării, defineşte şi determină întreaga lucrare de răscumpărare a firii omeneşti ce urmează după ea. Firea omenească putea fi înnoită prin ascultare, pătimiri, jertfă şi moarte pentru că deja prin Întrupare primise puterea întăritoare a energiilor firii divine, în virtutea unirii firilor într-un singur ipostas, un singur subiect.

Un fapt fundamental care arată că întruparea este într-adevăr începutul Răscumpărării este voirea ei în planul veşnic al lui Dumnezeu. Sf. Ap. Petru spune că "Mielul nevinovat şi nespurcat care este Hristos" a fost "cunoscut mai înainte de

întemeierea lumii" (I Petru 1,19-20), aceasta fiind "taina cea din veac ascunsă şi de îngeri neştiută", după Sf. Ap. Pavel (Col. 1,26). Rostul întrupării şi al întregii răscumpărări nu este numai de a şterge păcatul lui Adam; însemnând ridicarea reală a firii omului, ea măsoară întregul sfat veşnic al lui Dumnezeu asupra omului. Taina întrupării "circumscrie toate veacurile şi descoperă sfatul suprainfinit al lui Dumnezeu… Fiindcă pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit toate veacurile şi cele aflătoare înăuntrul veacurilor (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie,* 60, în "Filocalia", vol 3, trad. cit., Sibiu, 1984, p. 326-327) începutul existenței şi sfârşitul în Hristos". Deci şi a spune că Întruparea înseamnă întreaga menire, întregul destin îndumnezeitor al omului, este prea puțin; ea înseamnă înscrierea deplină a iubirii şi lucrării lui Dumnezeu în afara Sa, a rațiunii divine în făpturi şi a unirii depline cu ele. Scopul din veşnicie al Întrupării este expres ontologic: "făptura modelată de El a fost readusă, conformă şi concorporală Fiului" (Sf. Irineu al Lyonului, *Adversus haereses*, libre V, 36, 3, în "Sources Chrétiennes", nr. 153, Paris, 1969, p.466).

Această dimensiune universală grandioasă şi atotcuprinzătoare, exprimată şi de Sf. Ap. Pavel (Efes. 1,9-10) o detaliază fidel cugetarea patristică, precizând că noi "fiind rânduiți înainte de veacuri să fim în El ca membre ale Trupului Său, El a armonizat şi articulat natura noastră în El însuşi, în Duhul, după modul sufletului față de trup şi a condus-o spre măsura vârstei duhovniceşti şi a propriei Sale pliniri" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* P.G., tom 91, col. 1097 BD, apud Pr. Prof. I. Moldovan, *Cinstirea sfintelor moaşte în Biserica Ortodoxă*, în "Ortodoxia", nr. 1/1980, p.130).

Întruparea ca act organic de prefacere şi îndumnezeire a omului este mărturisită într-un glas de Sf. Părinți şi întreaga tradiție a Bisericii. Învățătura şi teologia patristică este limpede şi concisă: "Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să devină Dumnezeu" (Sf. Irineu, *Adv. haereses*, liber III, 18,21, în "Sources Chrétiennes", nr. 211, Paris, 1974; liber V, praefatio; liber V, 16, în "S. Chret.", nr.153, Paris, 1969.

Vezi şi Sf. Atanasie cel Mare, *De incarnatione Verbi,* cap. 54, P.G., tom 25, col.192 B; Sf. Grigorie de Nazianz, *Poemata dogm.* X,5-9, P.G., tom 87, col. 465; Sf. Grigorie de Nyssa, *Oratio catehetica* XXV, P.G., tom 45, col. 65 D; Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice,* suta a 2-a, cap. 25, în "Filocalia" 2, p. 175; Sf. Simeon Noul Teolog, *Cuvântarea V morală,* în "Filocalia" 6, Bucureşti, 1977, trad.cit p.185; Sf. Simeon Noul Teolog, *Capete Teologice şi practice,* suta a 2-a, cap 88, în "Filocalia" suta a 2-a , cap. 88, în "Filocalia", 6, p.91-92), şi anume "să devin eu atât de mult dumnezeu, pe cât s-a făcut Acela om" (Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuv. 3 teologică; Despre Fiul,* cap. 19, P.G., 36,100 A, la Sf. Maxim Mărturisitorul, "*Ambigua*", trad de pr.prof.D. Stăniloae, Bucureşti, 1983, p.49; vezi şi Sf. Irineu, *Adv. haereses*, liber V,1, în "S.Chret.", nr 153, p.20). Înnoirea organică a omului este reală, căci, după mărturisirea Sfintei Scripturi, "din plinătatea Lui noi toţi am luat şi har peste har" (Ioan 1,16) şi "dacă este cineva în Hristos, este făptură nouă" (II Cor. 5,17). Sf. Ioan şi Sf. Pavel se exprimă propriu, nu metaforic, altfel hristologia paulină n-ar avea nici un înţeles, nici un conţinut.

Dacă întruparea Mântuitorului înseamnă chenoza Fiului lui Dumnezeu (Filip. 2,7) atunci reversul firesc al chenozei trebuie să fie îndumnezeirea omului, după cum spune Sf. Ap Pavel: "că fiind El bogat, s-a făcut sărac, *ca să vă îmbogăţiţi prin sărăcia Lui*" (II Cor. 8,9). Aceasta nu este decât exprimarea dogmei calcedoniene, cheia înţelegerii întregii hristologii, soteriologii şi spiritualităţi creştine. Ridicarea şi înduhovnicirea firii omeneşti prin întrupare este treapta superioară a actualizării "chipului" lui Dumnezeu în om.

În ipostasul Hristos, armonizarea, unificarea şi comunicarea sufletului cu trupul – existentă în orice ipostas uman – este infinit uşurată pentru că, pe când în ipostasul omenesc "adâncimea sinei pătrunde în infinitatea dumnezeiască ca în ceva străin de ea însăşi, ipostasul lui Hristos are o extindere de altă lărgime şi adâncime… iar sinea Sa nu pătrunde în Dumnezeu cel infinit ca în ceva străin, ci El însuşi este prin sinea Sa şi Dumnezeu cel infinit" (Pr. Prof. D. Stăniloae, nota 2 la Sf. Maxim

Mărturisitorul, *Ambigua,* trad. cit., p.48, vezi şi Pr. Prof. D. Stăniloae, *Inv. Ort. despre mântuire…*, p.200). Prin comunicarea firilor in ipostasul lui Hristos, voința noastră umană devine voința Fiului lui Dumnezeu care o va întări în mod inevitabil: ”Hristos restabileşte natura în conformitate cu ea însăşi” (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Expositio in Oratio Dominica,* P.G., tom. 90, col. 877 C, apud Pr.Prof. D Stăniloae, *Inv.Ort. despre mântuire*…., p.200).

Conținutul regenerator al înnoirii firii umane în Hristos îl constituie re-actualizarea “chipului” divin (Sf. Irineu, *op.cit.*, liber III, 18, 21, ”S. Chrétiennes”, nr. 211): ”În Mântuitorul am recăpătat ceea ce pierduserăm în Adam, adică ființa după chipul şi asemănarea cu Dumnezeu”. Firea omenească slăbită şi bolnavă a fost vindecată (Sf. Grigorie de Nazianz*, Ep.101 ad Cledonium,* P.G., tom 37, col.181 C-184 A, apud J. Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine,* Paris, 1975, p.215: ”cea ce a fost asumat a fost vindecat şi cea ce s-a unit cu Dumnezeu a fost mântuit”).

Realitatea organică a acestei vindecări este exprimată de Sf. Părinți în termeni biologici, pentru a indica astfel profunzimea transformării întregii firi omeneşti, trup şi suflet: ”Cuvântul … s-a coborât, s-a întrupat, s-a făcut om, a pătimit toate acestea şi multe altele pentru el, pentru ca să-l izbăvească de *moarte şi de stricăciune* şi să-l facă fiu al lui Dumnezeu şi dumnezeu, asemenea Lui” (Sf. Simeon Noul Teolog*, Tratate teologice şi etice, Cuv. VIII morală,* în ”Sources Chrétiennes”, nr.129, Paris, 1967, p.207).

A spune că Întruparea este răscumpărătoare înseamnă a afirma că ea a înfăptuit o răscumpărare ontologică. Întruparea este nu numai începutul Răscumpărării noastre; pe conținutul ei răscumpărător stă întreagă istoria mântuirii şi destinului omenesc şi chiar întreagă iconomia Fiului lui Dumnezeu, adică întreaga viață extra-trinitară, căci aceasta se rezumă concis în Întrupare.

Nu numai Întruparea sau jertfa Mântuitorului au avut o eficiență ontologică asupra firii Sale omeneşti. Întreaga Lui viață istorică, de ascultare şi slujire, a însemnat o încercare şi o întărire a firii omeneşti, care a trecut şi a învins prin toate. El

s-a făcut asemenea nouă, afară de păcat, ”pentru ca *trecând prin toate stările noastre, să reîntemeieze şi să-l restaureze pe primul om* şi, prin el, pe toți cei care s-au născut şi se nasc din el, asemenea unei însărcinate care-i are în sine” (*Ibidem, Cuv. XIII,* p.406; vezi şi Sf. Irineu, *Adv. haereses,* liber III, 18,7, în ”S. Chrét.”, nr. 211, p. 366, Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza II*, în “Cateheze” trad. de Pr. D Fecioru, Bucureşti, 1943, p.272).

Ascultarea, slujirea şi împlinirea poruncilor are în general un efect asupra oricărui om, pentru că legea lui Dumnezeu nu e o simplă formă care stă detaşată de firea noastră, ci ea e prezentă în fire. Împlinirea poruncilor are o eficiență imediată asupra firii, mai ales prin faptul că aici porunca se identifică cu Legiuitorul. Porunca este Dumnezeu şi împlinirea ei înseamnă dobândirea lui Dumnezeu. De aceea cugetarea patristică spune că “Dumnezeu se află în ascuns în poruncile sale” (Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, cap. 190, în “Filocalia, 1, trad. cit., Sibiu, 1947, p.247). După cum corupția firii omeneşti a fost consecința neascultării lui Adam, tot aşa ”Hristos prin împlinirea a toată dreptatea”( Matei 3,15) se face ”pârga rezidirii şi nemuririi noastre întru nestricăciune” (Sf. Simeon Noul Teolog, Cuv I morală, cap.3 în “Filocalia”, 6, p.131; este de fapt comentariul la I Cor. 15,22.Vezi şi Sf. Irineu, *Adv. haereses*, liber V, în “S.Chret.”, nr.153, p.18). Ascultarea lui Hristos are o eficiență sporită şi prin faptul că ea este desăvârşită, este completă; sf. Maxim Mărturisitorul, (*Ambigua*, trad. cit. p.53) afirmă: ”Stăpânul prin fire cinsteşte ascultarea şi o trăieşte prin pătimire, nu numai ca să mântuiască prin ale sale toată firea, curățind-o de ceea ce e mai rău, ci şi ca să guste ascultarea noastră, învățând prin cercare cele ale noastre”.

Prin ascultarea Sa desăvârşită Hristos a întărit firea umană, ridicând-o deasupra afectelor naturale. Căci prin căderea în păcatul strămoşesc, firea omenească a primit şi partea pătimitoare a afectelor, adică slăbiciunile naturale ale firii: foamea, setea, frigul etc., nepăcătoase prin ele însele. Aceste afecte le-a avut şi Mântuitorul Hristos, Dumnezeu desăvârşit dar şi om desăvârşit. Sf. Maxim Mărturisitorul, (*Răspunsuri*

*către Talasie*, 42, în "Filocalia", 3, p.146) zice: "căci 2 păcate s-au ivit în protopărinte prin călcarea poruncii dumnezeieşti: unul vrednic de osândă şi unul care nu e osândit, având drept cauză pe cel vrednic de osândă. Cel dintâi este al hotărârii libere, care a lepădat binele cu voia, iar al 2-lea al firii care a lepădat fără voie, din pricina hotărârii libere, nemurirea. Această stricăciune şi alterare a firii, produsă una din alta, voind Domnul şi Dumnezeul nostru să o îndrepteze, a luat toată firea şi astfel a avut şi El, în firea luată, trăsătura pătimitoare, împodobită cu nestricăciunea voii libere".

Afectele se rezumă în senzațiile de plăcere sau de durere. Plăcerea senzuală, conținând în ea păcatul neascultării, care e un rezultat al voinței, este păcătoasă. Durerea nu este prin ea însăşi un păcat, ci numai o urmare a păcatului, pentru că nu e un rezultat al voinței. În urma slăbirii firii şi supunerii si sub cele două afecte, întreaga viață omenească a devenit o învârtire fără scăpare în cercul vicios plăcere-durere, al cărui sfârşit nu putea să fie decât moartea, ultima durere. Originea şi desfăşurarea acestui cerc este exprimată astfel de Sf. Maxim Mărturisitorul: "După cădere toți oamenii aveau în mod natural plăcerea ca anticipație a venirii lor pe lume şi nici unul nu era liber de naşterea pătimaşă prin plăcere. De aceea, toți plăteau în mod natural durerile ca pe o datorie şi ca pe o datorie suportau moartea de pe urma lor, şi nu se afla chip de scăpare de plăcerea nejustificată" ( Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 42, în "Filocalia", 3, p.334-335).

Prin naşterea Sa din Fecioară, Iisus Hristos n-a intrat în acest cerc vicios. Fiind fără de păcat, El n-a avut în nici un fel plăcerea păcătoasă. În schimb a asumat durerea, nelegată de plăcere. Durerea lui nu mai chema plăcerea, precum se petrecea în mod necesar în firea celorlalți oameni. Cu aceasta, în El s-a întrerupt neîncetata transformare a plăcerii în durere şi durerii în plăcere. Hristos a asumat durerea ca pedeapsă a păcatului pentru ca, "suferind pe nedrept, să desființeze obârşia noastră din plăcerea necuvenită care ne tiraniza firea; căci moartea Domnului n-a fost o datorie plătită pentru această obârşie din plăcere ca la ceilalți oameni, ci mai degrabă

*o putere opusă acestei obârşii*." (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 42, în "Filocalia", 3, p.334-335).

Mijlocul prin care a suportat durerea, întărind firea, a fost voința. Căci acceptarea sau respingerea păcatului o face decizia voinței. Prin circumscrierea firii omeneşti în ipostasul divin (vezi Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. cit, p.60). Mântuitorul "a pus hotar firii ca entitate supusă unor necesități…Unind rațiunea firii cu modul mai presus de fire al activării ei, El a păstrat rațiunea firii, dar a ridicat-o în planul flexibil al libertății; a făcut-o să nu se mai simtă singură, de sine, ci invadată de puterile dumnezeieşti" (Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, nota 16 la Maxim Mărturisitorul, *op.cit*.). Deosebirea între voința umană a lui Hristos şi voința oamenilor în general este aceea că, dacă voința oamenilor este *gnomică* (după expresia Sf. Maxim Mărturisitorul) - fie dând frâu liber unui afect, fie intensificându-l – voința naturală a lui Hristos nu putea fi gnomică, datorită faptului că subiectul firii in ipostasul Hristos era Fiul lui Dumnezeu. A considera ca Hristos ar fi putut avea o voință arbitrară înseamnă a crede că ar fi avut "o voință neştiutoare, ezitantă şi în conflict cu El însuşi" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Disputatio cum Pyrrho,* P.G., tom 91, col. 308, D, apud Pr. Prof. D. Stăniloae, *Învățătura ortodoxă despre mântuire…,* p.199). Reală şi naturală, voința umană a lui Hristos este în acelaşi timp sfântă şi sfințitoare, adică acționând drept şi sfințind firea umană prin acțiunea ei. Prin aplicarea voinței Sale sfinte asupra firii omeneştii, "puterea aceasta lucrează neschimbabilitatea sufletului (adică a voinței, a tuturor puterilor sufleteşti, n.n.) şi nestricăciunea trupului, prin dispoziția identică a voii spre ceea ce-I bun prin fire, în cei ce se străduiesc cu fapta să cinstească harul " (Sf. Maxim , *Ambigua*, trad .cit., p.51,52; vezi şi Sf. Maxim, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl Nostru,* în "Filocalia" 2, p. 258-259). Se exprimă aici profund întărirea şi fixarea definitivă în bine a voinței în firea omenească de către Mântuitorul Hristos.

Împrejurarea concretă în care voința omenească este pusă în fața plăcerii sau a durerii este *ispita*. Prin suportarea şi biruirea ispitelor plăcerii şi apoi ale durerii şi-a

afirmat şi Mântuitorul fermitatea şi întărirea voinței. Ispitirea lui a fost posibilă tocmai datorită faptului că având latura pătimitoare prin firea umană acesta era un semn de slăbiciune pentru diavol, care o vedea terenul unei posibile intervenții. Evidențiind sensul profund al versetului de la Coloseni 2,15 ("El a dezbrăcat domniile şi puterile şi le-a dat pe față cu hotărâre, biruind asupra lor prin cruce"), Sf. Maxim arată că puterile rele (diavolul) "şi-au aruncat şi asupra Lui momeala" întâi prin ispitele plăcerii, crezând că aceasta îşi va urma cursul avut până acum în firea omenească; adică "prin patima cea după fire (afectele) să-şi nălucească patima cea împotriva firii" (păcatul cu voia)" (Sf. Maxim, *Răspunsuri către Talasie*, în "Filocalia" 3, p.64). Mântuitorul a îngăduit această ispitire, pentru că în acest fel "le-a prins în propriile lor viclenii (adică în iluzia că firea şi voința umană e slabă şi va ceda; ceea ce nu era adevărat, omul fiind acum şi Dumnezeu, n.n) şi prin aceasta le-a dezbrăcat, alungându-le din fire" (Sf. Maxim, *Răspunsuri către Talasie*, în "Filocalia" 3, p.64). Iar ultimele încercări ale fermității şi ale definitivării voinței Mântuitorului au fost cele prin durere, îndeosebi cele ale sfintelor patimi pe cruce. Suportând ispita durerii până la capăt şi forțele răului" deşertându-şi deplin în El veninul stricăcios al răutății lor, l-a ars ca printr-un foc, nimicindu-l cu totul din fire"( Sf. Maxim, *Răspunsuri către Talasie*, în "Filocalia" 3, p.60).

Cunoscând hristologia şi soteriologia Sfinților părinți – aici a Sfântului Maxim Mărturisitorul – ne încredințăm limpede că învățătura privind aspectul ontologic al Răscumpărării nu este o "teorie ortodoxă " frumoasă şi prea optimistă, ci mai degrabă că noi nu ne-am ridicat încă la înălțimea, optimismul şi adevăratul sens al Sfintei Scripturi, asimilat organic şi exprimat fidel de teologia patristică.

Suferința acceptată din iubire pentru cineva intensifică enorm comuniunea între persoane, le potențează şi le modifică însuşirile. "Suferința ispăşitoare este o harismă", purtând în ea "vindecare şi înnoirea" (Pr. C Galeriu, *Jertfă şi răscumpărare*, teză de doctorat, "Glasul Bisericii, nr.1-2/1973 p.151). Acest conținut calitativ de mare forță şi înnoire al suferinței ispăşitoare pentru altul provine din

însuşirile şi misterul de nepătruns al forţelor spirituale ale persoanei, căci persoana este însăşi iubirea pentru altul.

Cu totul superioare sunt deci efectele sfintelor Patimi asupra firii umane a Mântuitorului. Rezistența şi puterea cu care El a acceptat şi a suportat durerile, asumând jertfa, au pătruns deplin firea Sa umană de forța spiritului şi i-au adus o reală vindecare. Sf. Ap. Pavel spune că ”omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu El ca să se nimicească trupul păcatului” (Rom. 6,6) şi “întru această voință (a lui Hristos) suntem sfințiți prin jertfa trupului lui Hristos, odată pentru totdeauna” (Efes. 10,10). Iar Sf. Ap. Petru afirmă că Hristos, purtând “păcatele noastre în trupul său pe lemn … Cu rănile lui ne-am vindecat” (I Petru 2,24). Referindu-se la versetul de la II Cor. 5,21 (“Hristos s-a făcut pentru noi păcat, ca să dobândim întru el dreptatea lui Dumnezeu”), Sf. Maxim precizează conținutul acestui “păcat” şi lucrarea lui Hristos asupra lui: “Luând deci Domnul osânda aceasta a păcatului meu liber ales, adică, pătimirea, stricăciunea şi moartea cea după fire, s-a făcut pentru mine păcat, … ca să osândească păcatul şi osânda mea din voie şi din fire, scoțând în acelaşi timp din fire păcatul, pătimirea, stricăciunea şi moartea” (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri pentru Talasie*, 42 trad. cit. p148; vezi şi Sf. Irineu, *op. cit*., liber V,16,3, în “S. chrétiennes”, nr.153, p.218). Ceea ce a luat Hristos n-a fost păcatul ca act – căci nu putea păcătui – ci urmarea ontologică a păcatului, adică alterarea firii omeneşti.

Jertfa Mântuitorului a însemnat o sfințire a firii sale omeneşti chiar prin faptul că Mântuitorul s-a predat Tatălui pe Sine însuşi ca jertfă supremă. Orice victimă se sfinţeşte prin faptul că e adusă jertfă; prin închinarea jertfei spre Dumnezeu se stabileşte o legătură între credința jertfitorului şi primitorul sfânt al jertfei (care este însuşi Dumnezeu). Această legătură sfinţeşte jertfa. Aducându-Se pe sine însuşi jertfă, ca victimă şi Arhiereu în acelaşi timp, Hristos şi-a sfințit firea omenească pe care a înfățişat-o apoi la Tatăl, căci nimeni nu poate intra la Tatăl decât în stare de jertfă curată (Sf. Chiril al Alexandriei, *Închinare în duh şi adevăr*, cf. pr. prof. D. Stăniloae, *Învățătura ortodoxă despre mântuire* …, p.203). Mântuitorul însuşi a mărturisit chiar

înaintea jertfirii sale: ”Eu pentru ei Mă sfințesc pe Mine, ca şi ei să fie sfinţiţi în adevăr” (Ioan 17,19).

Jertfa lui Hristos a adus împăcarea cu Dumnezeu (Efes. 2,14-16), însă împăcarea nu constă numai în cinstirea adusă lui Dumnezeu, căci am fost împăcaţi „în trupul cărnii lui, ca să vă pună înaintea sa sfinţiţi, fără de prihană şi nevinovaţi” (Col. 1,22). Jertfa este împăcare pentru că restabileşte comuniunea, iar comuniunea restabilită între om şi Dumnezeu are un conţinut; ea înseamnă “atât firea omenească restabilită din egoismul ei, cât şi iubirea lui Dumnezeu manifestându-Se neîmpiedicată în voinţa ei de a împodobi pe om cu darurile ei” (Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 2, p.131). Şi, după cum spun unii teologi romano-catolici mai noi, “sângele lui Iisus este mântuitor potrivit Epistolei către Evrei a Sfântului Pavel, potrivit Evangheliei după Ioan şi Epistolei I a Sfăntului Ioan, nu ca fiind cel ce a fost vărsat atunci pe Golgota, cum a fost atât de răstălmăcit în «soteriologia clasică» (adică romano-catolică, n.n.), ci pentru că e mântuitoare comuniunea cu Iisus cel viu de acum (pentru că această comuniune are un conţinut real, esenţial, ce priveşte firea omenească, n.n.), desigur ,întrucât este Cel răstignit şi înviat în identitatea Lui” (Wilhelm Thüssing, *Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental – dialogischen Christologie*, în vol. Karl Rahner-W. Thüssing, “Christologie systematisch-exegetisch”, Herder, 1972, p. 130, la Pr. Prof. D. Stăniloae, *op.cit*., p.153). Cu alte cuvinte, mântuitoare nu este jertfa în expresia ei exterioară de satisfacţie, ci în expresia ei interioară de comuniune.

Crucea Mântuitorului n-a fost decât prilejul dat firii Sale omeneşti de a se întări. Acceptarea şi suportarea ei până la capăt arată tăria firii omeneşti a lui Hristos, tărie care priveşte de acum întreaga fire omenească: ”De aceea, în pictura răsăriteană, Hristos cel răstignit nu e Hristos cel căzut în ultima stare de slăbiciune”, ci “omul tare, Omul restabilit în tăria lui adevărată” (Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit*., p.70). Suportând încercarea, firea omenească nu se distruge ci se afirmă şi se restaurează. De aceea zic Sfinţii Părinţi că prin patimi, Hristos “ne-a redat pe noi noua înşine, arătându-ne ce

am devenit" (Sf. Maxim, *Ambigua*, trad. cit., p.63), adică ne-a redat firea cea adevărată, sănătoasă, întreagă, fermă eliberată de sub jugul afectelor şi ne-a arătat ce poate deveni şi cum arată Omul (nu omul!) în firea lui desăvârşită.

Patimile şi jertfa Mântuitorului au culminat în moartea Sa pe cruce, care este suprema durere asumată şi biruită dar şi suprema jertfă, pentru că prin ea Hristos s-a predat în întregime Tatălui, cu toată ființa Sa, cum a mărturisit El însuşi: "Părinte, în mâinile Tale încredințez sufletul Meu" ( Luca 23,46).

Întrucât Hristos era fără de păcat, El nu trebuia să moară, pentru că moartea ca "plată a păcatului" (Rom. 6,23) (Iacov 1,15) are stăpânire numai asupra celor ce-l săvârşesc. De aceea, moartea Lui este o asumare voluntară a morții noastre, tocmai pentru a o birui pentru noi, pentru firea noastră: „Nu prin propria moarte (pe care n-a avut-o, fiind viața) a depus corpul ci a primit-o pe cea a oamenilor, ca pe a acestora venită în trupul Său să o nimicească" (Sf. Atanasie cel Mare, *op. cit*., col 136, apud, Pr. Prof. D. Stăniloae, „Inv. Ort. despre mântuire…". p.207). Teologia patristică exprimă profund adevărul că moartea Mântuitorului, ca opus al morții obişnuite din firea omenească şi afirmare a vieții cea după Dumnezeu, înseamnă viața, ("Fiindcă Eu îmi pun viața Mea ca iarăşi să o iau", Ioan 10,17), că omorârea morții-păcat ca act extrem şi vindecarea stricăciunii produsă de moarte ca şi conținut sunt într-un mod atât de necesar unite într-un singur act, că una fără alta nu se putea: "S-au petrecut amândouă minunile în acelaşi act, moartea tuturor s-a înfăptuit în trupul Domnului şi moartea şi stricăciunea au fost desființate din pricina Cuvântului co-existent" (Sf. Atanasie cel Mare, *op. cit*., col 132, apud, Pr. Prof. D. Stăniloae, „Inv. Ort. despre mântuire …", p.205).

Moartea Sa nu este numai un omagiu, o cinstire adusă lui Dumnezeu pentru împăcarea cu lumea (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 64, p.402): "îmbrăcând trupul ca pe o momeală în undița dumnezeirii, spre amăgirea diavolului, pentru ca dracul spiritual cel nesăturat înghițind trupul… să fie sfâşiat de undița dumnezeirii şi deodată cu trupul cel sfânt al Cuvântului luat din noi să dea afară toată

firea omenească , pe care o înghiţise mai înainte … ca să se arate bogăţia covârşitoare a puterii dumnezeieşti care biruie, prin slăbiciunea firii biruite tăria celui ce a biruit-o mai înainte". Rostul pentru care au înviat unii oameni o dată cu ridicarea din morţi a Mântuitorului a fost nu de a evidenţia raritatea sau măreţia învierii Sale prin semne grandioase externe, ci a arăta că învierea aceasta împărtăşeşte tuturor oamenilor puterea şi lumina ei. Învierea îi priveşte pe toţi oamenii: Hristos "procură şi dă fiecăruia biruinţa asupra morţii, ajutând pe fiecare din cei ce au credinţă în El şi poartă semnul crucii, să biruiască" (Sf. Atanasie cel Mare, *op.cit*., apud Pr. Prof D. Stăniloae *op.cit*., p.206).

Coborârea Lui în mormânt nu este o slăbiciune, nu este firea omenească distrusă ci afirmată. Ea este un act de putere; Mântuitorul se coboară ca un biruitor "întru cele mai de jos ale pământului" pentru menirea de " a-I face pe cei legaţi slobozi". Prin puterea de răbdare a morţii şi trecerea biruitoare prin ea, firea umană a Mântuitorului s-a făcut aptă de dobândirea ultimei puteri menite ei: Învierea. Aceasta n-a mai fost însă numai urmarea ascultării şi a jertfei, a întăririi firii. Ea nu este numai rezultatul creşterii organice a firii omeneşti, expresia puterii ei; firea doar s-a făcut aptă organic pentru a-l primi, însă ea este darul expres a lui Dumnezeu. Aceasta este legătura între crucea şi Învierea Mântuitorului Hristos.

**Bibliografie**:

**Sf. Grigorie de Nyssa**, *Marele cuvânt catehetic*, trad. de Teodor Bodogae, în „Scrieri" II, colecţia „P.S.B.", nr. 30, Bucureşti, 1998

**Sf. Chiril al Alexandriei**, *Glafire*, în colecţia „P.S.B.", nr. 39, trad. D. Stăniloae, Bucureşti, 1992

**D. Stăniloae**, *Omul şi Dumnezeu*, Craiova, 1990

**D. Stăniloae**, *Învăţătura ortodoxă despre mântuire şi concluziile ce rezultă din ea*, în „Ortodoxia", 2/1972

**Constantin Galeriu**, *Jertfă şi Răscumpărare*, Editura Harisma, Bucureşti, 1991

**N. Chițescu**, *Răscumpărarea în Sf. Scriptură şi în scrierile Sf. Părinți*, Bucureşti, 1938

**N. Chițescu**, *Teoria recapitulațiunii la Sf. Irineu*, în „Studii Teologice", 1/1938

**N. Chițescu**, *Sinteză asupra dogmei soteriologice*, în rev. „Ortodoxia", nr. 2/1959

**I. Mihălcescu**, *Dogma soteriologică*, Bucureşti, 1926

**G. Remete**, *Aspectul ontologic al Răscumpărării*, în „Studii Teologice", 9-10/1984

# VIII. ÎNVIEREA DOMNULUI

Învierea Domnului este cea mai mare şi cea mai importantă din minunile Sale, este piatra fundamentală a credinței creştine.

Ea dovedeşte nu numai divinitatea Mântuitorului, faptul că ne-a mântuit obiectiv şi ne poate mântui subiectiv, ci şi faptul că ne va învia cu siguranță pe toți.

Iisus Hristos n-a obținut o înviere exterioară din partea cuiva, ci s-a înviat pe Sine însuşi din morți; ca Dumnezeu, s-a înviat pe Sine ca om. Între perfecționarea firii umane şi învierea acesteia din morți este o legătură esențială, fundamentală. Importanța capitală a Învierii Mântuitorului este subliniată de Sfântul Apostol Pavel: „Iar dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este atunci propovăduirea noastră, zadarnică atunci şi credința noastră … Acum însă Hristos a înviat din morți, făcându-se începătură celor adormiți" (I Cor. 15,14).

Până la Reforma protestantă, Învierea Mântuitorului a fost mărturisită unanim în Biserică şi contestată doar cu totul neînsemnat de unii eretici. Începând cu secolele XVI-XVII, unii teologi protestanți, reprezentanți ai *curentului* numit „*raționalist-critic*", au contestat Învierea, socotind-o un mit. Ei au formulat mai multe ipoteze, care prezintă Învierea ca un fals. Mai importante sunt **trei ipoteze**:

1. ipoteza înşelăciunii (a furtului)
2. ipoteza morții aparente
3. ipoteza viziunilor.

În concluzie, trebuie să spunem că Învierea lui Iisus Hristos nu se poate compara cu nici o înviere din alte credințe religioase, pentru că Iisus Hristos este singurul Întemeietor de religie care a afirmat frecvent că este Dumnezeu şi şi-a susținut afirmația cu învierea Sa din morți.

Astăzi învierea lui Iisus Hristos este un fapt mărturisit de toate confesiunile creştine şi de aproape toți teologii.

Învierea Domnului nu poate fi înțeleasă decât dacă înțelegem mai întâi necesitatea morții şi abia apoi a învierii. Lumea naturală şi condiția istorică a omului impun, prin limitele şi deficiențele lor severe, necesitatea morții.

Moartea împlineşte un dublu rost într-o lume afectată de păcat. *Întâi*, arată prin cele două forme de existență ale sufletelor după despărțirea de trup că nu trupului se datoreşte deformarea vieții spiritului, ci păcatului. *Al doilea*, moartea dizolvă un trup care, chiar dacă nu mai este mediu de manifestare a păcatului, totuşi nu poate fi transformat în aşa măsură încât să nu mai îngusteze viața spiritului, oricât s-ar micşora această deficiență a lui în cursul existenței pământeşti (de pildă, a unor sfinți). Trupul istoric, chiar dacă nu e mediu de manifestare al unui păcat actual, totuşi poartă în structura lui îngroşările produse de păcatul trecut sau de concorporalitatea unei omeniri păcătoase şi a unei naturi cosmice adaptate la o astfel de corporalitate. El nu poate fi modificat în cadrul acestei lumi, ci trebuie distrus pentru a putea fi scos din forma aceasta deficitară.

Dar dacă trupul este o creațiune a lui Dumnezeu, constituind mediul firesc de manifestare a spiritului omenesc, şi dacă el nu este cauza păcatului şi a deficienței vieții spirituale, distrugerea lui nu poate fi decât o condiție pentru reînnoirea lui, pentru ridicarea lui într-o formă care să nu mai poarte stigmatul păcatului. Cine crede că omul e creat de Dumnezeu ca un întreg format din trup şi suflet şi că păcatul n-a distrus definitiv această făptură, acela trebuie să creadă necesar în învierea trupurilor, adică în restabilirea întregii persoane umane.

În forma actuală a lumii nu e posibilă o viață fără sfârşit: generațiile tinere găsesc hrană dacă mor cele bătrâne, iar dacă oamenii s-ar tot înmulți fără să fie moarte pământul nu i-ar putea hrăni.

Dar sunt şi alte trăsături ale lumii acesteia care arată conformitatea ei cu o omenire păcătoasă, de exemplu concurența aprigă între indivizi şi popoare. Cel ce vrea să se mențină sau să ajungă la o situație mai bună trebuie să lupte; dar în felul acesta, vrând nevrând înlătură pe alții de la anumite bunuri.

De aici nu reiese însă cu necesitate concluzia extrem protestantă (a lui H. Thielicke, de pildă), că în forma actuală a lumii nu se poate trăi fără păcat. Dar e sigur că cine vrea să trăiască fără păcat trebuie să sufere. Există o neconformitate între viața morală şi legile lumii acesteia. Astfel, apare evident că viața spirituală a omului după moarte este superioară celei din trupul de aici, dar cea din trupul înviat va fi superioară şi aceleia.

Acest lucru ni-l arată învierea lui Hristos, care este deci şi pentru El o nouă înălțare ca om. Ea este deplina Lui biruință asupra morții şi nu numai o dovadă pentru oamenii de pe pământ că moartea nu înseamnă sfârşitul total al ființei. Ea este anticiparea unei asemenea biruințe şi pentru noi, deoarece chiar dacă sufletele celor drepți se bucură de o fericire după despărțirea de trup, cum s-a bucurat şi al lui Iisus, starea lor de separație arată totuşi o deficiență şi o degradare.

Remarcând linia gradată pe care se înşiruie coborârea la iad, învierea şi înălțarea la cer, S. Bulgakov a tras concluzia că aceste acte fac parte din slujirea arhierească a lui Iisus, sau în orice caz nu încă din demnitatea împărătească, deoarece în situația de împărat ca om (spune el) Iisus nu e decât din momentul în care e aşezat pe scaunul măririi, de-a dreapta Tatălui. Argumentul biblic pentru aceasta îl socoteşte Epistola către Evrei, unde se spune că Iisus a intrat cu sângele Său în Sfânta Sfintelor (9,12); deci, până nu s-a înălțat la Tatăl Iisus n-ar fi terminat slujirea Sa arhierească.

Este adevărat că există o nouă îndumnezeire a trupului lui Iisus şi prin aceasta o influență mai puternică asupra oamenilor, dar aceasta se petrece nu printr-o treptată înduhovnicire a lui ci prin actul învierii, care însă e răsplata răstignirii Sale. Accentul de pe răstignire nu trebuie estompat, prin fragmentarea pe toate momentele vieții Lui. Răstignirea nu trebuie transformată într-un act de autoeducare a naturii Sale omeneşti în vederea îndumnezeirii. Ea urmăreşte în primul rând împăcarea lumii cu Dumnezeu. Numai întrucât a suportat moartea - care e pedeapsa tuturor celor ce viețuiesc în trup pământesc - iar moartea nu L-a putut ține, numai astfel trupul Său cel nou s-a înduhovnicit.

Unii teologi protestanți şi catolici neagă **Învierea cu trupul**, socotind că Iisus Hristos a înviat cu un trup nou iar trupul vechi ar fi rămas în mormânt. Concepția aceasta este condamnabilă pentru că învierea cu alt trup sau lepădarea trupului aduce după sine, în mod firesc, ne-responsabilitatea oamenilor față de propriul trup, față de propria ființă. Ei se întemeiază pe expresiile Sfântului Apostol Pavel de la Romani 8,11, I Cor. 15,35, Filip. 3,20 care vorbesc într-adevăr de un „trup spiritual" („sóma pnevmatikon"). Dar acolo e vorba de prefacerea trupului prin Înviere şi nu de crearea unui alt trup. Căci Învierea înseamnă şi s-a constatat tocmai prin minunea mormântului gol şi a identității trupului înviat cu cel dinainte de Înviere, aşa cum a experimentat fizic Sfântul Apostol Toma. Trupul înviat a suferit într-adevăr o transformare esențială, fiind transfigurat dumnezeieşte, spiritualizat, deci Învierea nu e o simplă continuare a vieții trupului răstignit. E o altă ordine de viață îndumnezeită, dar a aceluiaşi trup, cu aceeaşi identitate. Peste tot, în Sfintele Evanghelii vedem că mărturisirea Învierii constă tocmai în constatarea corporală uimitoare a identității Celui Înviat cu Cel Răstignit. A nega aceasta înseamnă a nega evidența Sfintelor Evanghelii.

Teologii protestanți discută foarte mult şi asupra **raportului Învierii cu istoria**. S-a pus întrebarea dacă ea trebuie socotită un eveniment istoric sau total supra-istoric. Majoritatea teologilor cred că Învierea este un fapt total anistoric. Ei spun că acest eveniment supranatural absolut nu poate fi cercetat şi apreciat prin mijloacele cercetării istorice şi de aceea trebuie socotit total anistoric.

Alții afirmă însă o atingere, un raport al Învierii Domnului cu istoria.

Teologia ortodoxă este, şi în această problemă dogmatică, mai nuanțată, mai complexă şi mai bogată.

*Învierea are o dimensiune dublă, antinomică. Pe de o parte*, fiind un eveniment total deosebit, chiar opus istoriei, care cunoştea numai devenirea şi moartea ca un ciclu natural inexorabil, se înțelege că *Învierea Domnului este trăznetul veşniciei care a tăiat istoria, un eveniment, o realitate şi o putere absolută care nu are nimic comun*

*cu istoria şi o contrazice* Dacă ar conține ceva din istorie, dacă ar avea câtuşi de puțin nevoie de ea, Învierea ar putea fi socotită şi ca rezultat al evoluției religioase a omenirii, ca realizare istorică şi ar pierde caracterul de absolută suveranitate divină.

*Pe de altă parte* însă, *dacă n-ar avea nici o legătură, nici o atingere cu istoria*, cu tot caracterul ei divin şi absolut, Învierea lui Hristos *ar rămâne ceva străin omului şi, de fapt, total ineficientă, fără rost şi fără sens*. Tot sensul şi toată eficiența Învierii constă în forța vindecătoare, absolută şi suverană cu care intervine asupra istoriei şi asupra oamenilor. De altfel, astăzi chiar şi unii teologi protestanți recunosc un caracter istoric al Învierii Domnului, afirmând că acest fapt este accesibil „oricui are ochi să vadă".

Evident că Învierea nu este un eveniment istoric ce poate fi cercetat ca oricare altul. Cu alte cuvinte, este nevoie de lipsa prejudecății necredinței; altfel nu va fi înțeles. Orice istoric onest ce se va ocupa de acest eveniment fără prejudecăți, fără ideea preconceptă că este imposibil din capul locului, va găsi suficiente dovezi istorice care îi vor impune evidența pregnantă a acestui eveniment identificabil precis în timp şi spațiu. Învierea a avut loc într-un timp şi un spațiu concret şi a fost mărturisită de o mulțime de martori oculari cărora contemporanii nu le-au adus nici o obiecție documentată şi nu i-au contrazis, în afară de câțiva opozanți interesați. De altfel, însăşi menționarea acestui eveniment în conştiința omenirii şi cu atât mai mult înțelegerea şi conştientizarea lui se datorează acelor persoane istorice şi contemporanilor lor. Aşadar, afirmarea şi transmiterea Învierii sunt legate şi se încadrează foarte bine în istorie.

*Învierea rămâne* un eveniment absolut supra-istoric, care a pătruns însă şi a marcat profund şi definitiv istoria, dându-i sens şi final; rămâne aşadar *supra-istorică şi istorică în acelaşi timp*.

Învierea instituie o nouă apropiere între subiectele umane şi între ele şi Dumnezeu, întrucât viața spiritului omenesc în trupul pur e mai plină iar realitățile spirituale ale lumii se înfățişează mai certe, mai concrete.

Învierea L-a adus şi pe Iisus într-o mai mare apropiere de oameni. Desigur, întrucât trupurile acestora nu sunt şi ele înviate, apropierea deplină se va realiza numai după învierea tuturor. Dar trupul Său a devenit un mediu desăvârşit al manifestării sufletului Său şi prin aceasta şi al Dumnezeirii. Tocmai aceasta înseamnă o mai mare apropiere a Lui de noi, ca spirit omenesc şi ca Dumnezeire. Apropierea aceasta e de altă natură decât cea din trupul pământesc. Un om în trupul pământesc ne este aproape întrucât trupul lui are inerția şi legile obişnuite ale trupului nostru, cu care sunt conforme simțurile noastre de aici. Dar spiritul lui ne este mai puțin descoperit. În înțelesul elementar, Iisus se afla în trupul pământesc mai aproape de noi ca după înviere, întrucât trupul Lui era şi în acest timp îndumnezeit deoarece nu stimula spre păcat iar spiritul nu întâmpina atâta greutate în a se revela prin el. Totuşi, întrucât Iisus a luat un trup supus legilor de inerție, de opacitate, de spațiu şi întreținere materială, nu se manifesta prin el plenar sufletul Său omenesc şi dumnezeirea, ca prin trupul înviat. Trupul acesta cuprindea posibilitatea morții, deci anumite scăderi. Nu avea desăvârşirea de viață, nu se afla în starea unui trup ce a biruit moartea. Toate acestea constituiau dificultăți pentru revelarea realității spirituale a lui Iisus. Ele explică posibilitatea unei ridicări a Lui prin înviere şi înălțare.

În trupul pământesc, apropierea Sa era limitată la cercul oamenilor între care se mişca. După înviere, apropierea a crescut atât în intensitate cât şi în lărgime, nemaiîmpiedicându-L spațiul nostru de a fi în acelaşi timp aproape de fiecare om. După înviere e mai aproape de umanitate şi de orice om, fiind ridicat El însuşi ca umanitate şi om la o maximă comunicativitate spirituală, tocmai întrucât e mediu mai deplin al revelării lui Dumnezeu.

Învierea cu trupul a însemnat atât o înălțare a propriei Sale stări cât şi o apropiere mai mare de oameni, o mai mare eficacitate asupra spiritului lor. Sunt două aspecte ale aceluiaşi efect. Dar ridicarea propriei Sale stări înseamnă şi o mai mare apropiere de Dumnezeu, ca om.

Prin înviere, ridicându-Se ca om mai aproape de Dumnezeu, Hristos S-a ridicat prin însuşi acest fapt la treapta cea mai înaltă a omenității, care e o maximă comunicativitate a spiritului Său în relațiile cu oamenii. Învierea e spiritualizarea trupului, copleşirea lui totală prin spirit, actualizarea cea mai deplină a potențelor spiritului. Deoarece spiritul e sesizat de noi în măsura înălțării noastre spirituale, apropierea lui Iisus după înviere e experiată mai puternic de cei ce trăiesc mai mult prin puterile spiritului.

Învierea înseamnă ridicarea trupului din mormânt. Dar noi nu ştim de fapt decât că aparține unei ordini şi unei structuri la care nu se pot ridica simțurile actuale ale trupului nostru. Trupul lui Iisus nu era vizibil datorită unei naturi compacte asemenea celei a noastre, ci se făcea prin voință vizibil în planul nostru, conformându-se capacității de percepție a ucenicilor, însă în aşa fel ca ei să-şi dea seama despre caracterul deosebit al acestui trup. El avea în chip real un trup a cărui continuitate cu trupul pământesc e sigură, iar în acest trup real dar de structură înnoită şi aparținând unui plan transcendent era întemeiată posibilitatea ca Iisus să se facă vizibil când şi unde voia, nu ca arătare inconsistentă (asemenea teofaniilor şi angelofaniilor din Vechiul Testament) ci cu trup adevărat şi statornic. Şi înainte de înviere trupul lui Iisus se putea face nevăzut, dar pe când atunci vizibilitatea în planul nostru era starea lui obişnuită, după înviere invizibilitatea este starea obişnuită.

Se pune problema dacă există o spațialitate, o vizibilitate şi chiar o materialitate transcendentă materialității chipului actual al lumii şi capacității noastre de percepere, dar proprii chipului viitor al lumii, căruia vom aparține după înviere toți. Nu cumva spațialitatea şi corporalitatea din acel plan realizează sinteza între forma de prezență a spiritului şi a trupului, între localizare şi supralocalizare, între spațialitate şi supraspațialitate? Sunt probleme ce rămân deschise pentru noi până la vederea acelui chip desăvârşit al lumii.

Două întrebări se mai pun în legătură cu învierea Domnului: 1. dacă oamenii sunt sortiți să învie numai toți odată (la schimbarea chipului acestei lumi), atunci de

ce a făcut Iisus excepție de la această lege? 2. De ce n-a continuat Iisus după înviere să se arate oamenilor până la sfârşitul lumii?

Prin întrebarea „De ce a înviat Iisus singur?" nu înțelegem să ne întrebăm cum a avut El puterea să învie, ci cum a fost posibil să se desfacă din solidaritatea cu umanitatea în această privință şi să se dispenseze de condiția cosmosului transfigurat, pentru a petrece într-un corp înviat?

Această posibilitate - ca să învie şi să existe singur ca înviat, fără continuitatea cu întregul cosmos transformat - îşi are izvorul în dumnezeirea sa: „Acest fapt trebuie să stea în legătură cu avantajul infinit ce-l are Hristos în raport cu noi ceilalți … El singur nu trebuie să se întoarcă din depărtarea de Dumnezeu ca un fiu pierdut în casa părintească. Căci El nu a căzut niciodată din starea de Fiu … Contactul cu izvorul vieții nu s-a întrerupt la El nicicând. Puterea dumnezeiască, din care trăieşte întreaga creațiune şi de la care ne-am exclus tot mai mult prin vina noastră, străbate deplin ființa Lui. Că Fiul a luat asupra Sa neputința şi umilirea, aceasta stătea în contrazicere cu ființa Sa adevărată … Odată ce misiunea Sa a fost împlinită, a trebuit să se petreacă ceva asemănător cu ridicarea unui stăvilar şi cu revărsarea apelor adunate ale râului cu o nouă forță în albia lor … Aici nu mai era posibilă amânarea" (Karl Heim, *Jesus der Weltvollender*, Furche-Verlag, Berlin, 1937, p. 178-179).

Noi nu putem învia câte unul, căci pentru noi învierea coincide cu judecata. Numai Iisus, care nu trebuie să suporte cu noi această judecată, a înviat singur, înainte de toți. Noi, ca oameni, trebuie să reflectăm şi în această solidaritate păcătoşenia noastră.

Iisus ca Dumnezeu se ridică peste această solidaritate, iar pe de altă parte, fiind şi om, rămâne totuşi într-o legătură cu noi. E ridicat peste noi numai ca să ne pregătească şi de acolo pentru ridicarea noastră la acea formă desăvârşită a existenței. El rămâne Mijlocitorul nostru la Tatăl şi după jertfa pe cruce, prin înviere şi prin înălțare.

**Bibliografie**

**Sf. Ioan Damaschin**, *Dogmatica*, Ed. Scripta, Bucureşti, 1993

**D. Stăniloae**, *Paştile, sărbătoarea luminii şi a bucuriei în Ortodoxie*, în „Studii Teologice", nr. 5-6/1975

**D. Stăniloae**, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Craiova, 1987

**Auxentios al Foticeei**, *Lumina sfântă de Paşti de la Ierusalim*, trad. de Vasile Bârzu, Editura Deisis, Sibiu, 1996

**Berthold Klappert**, *Diskussion um Kreuz Auferstehung*, Aussaat-Verlag, Wuppertal, 1967

**Hans Urs von Balthasar**, *Le mystere pascal*, Ed. du Cerf, Paris, 1972

**Barbara Thiering**, *Isus omul*

**Barbara Thiering**, *Isus din Apocalipsă*.

# IX. ÎNĂLȚAREA LUI IISUS HRISTOS LA CER

După învierea Sa din morți, Mântuitorul Hristos a mai rămas „fizic" pe pământ, între ucenicii Săi, încă 40 de zile, confirmând definitiv Învierea Sa cu trupul printr-o serie de arătări publice în fața a sute de martori, fiind pipăit fizic, mâncând şi bând în fața lor şi împreună cu ei.

Desigur că numărul 40 este şi simbolic, are un înțeles duhovnicesc, precum timpul postului lui Moise, al lui Ilie şi al Său propriu, semnificând plinătatea unui timp, încheierea unei probe inițiatice. Fără îndoială că Hristos a avut în vedere, intenționat şi acest înțeles duhovnicesc. Însă, pe lângă aceasta, el are şi un rost mai simplu, mai precis şi mai important. A rămas adică, 40 de zile nu doar câteva, pentru a dovedi tuturor că Învierea Sa nu e o iluzie, o aparență sau o vedenie ci un fapt fizic, împlinirea profețiilor din veac.

Pe de altă parte însă, nu a rămas nici mai mult, pentru a arăta că Învierea nu înseamnă continuarea neschimbată a vieții naturale dinainte de moarte; Învierea a însemnat o prefacere radicală, o îndumnezeire a trupului Său, trecerea lui într-un alt plan de existență, supra-istoric; de aceea, viața şi persoana Lui nu mai puteau fi cuprinse în condițiile vieții naturale, în planul istoric. În afară de aceasta, El s-a Înălțat pentru a încorona opera Sa de răscumpărare şi sfințire a firii umane, ridicând-o de-a dreapta Tatălui, în sânul Sfintei Treimi.

Înălțarea este ridicarea umanității lui Iisus în intimitatea ultimă a Sf. Treimi şi la starea de cinstire, putere şi suveranitate deplină. Serghei Bulgakov spune: „Dogma înălțării cuprinde ideea că natura omenească preamărită a lui Hristos, înălțată la cer, a intrat chiar în sânul Sfintei Treimi. Dumnezeu-Omul s-a aşezat la dreapta Tatălui nu numai cu natura dumnezeiască a Sa, ci şi cu natura omenească, constând din suflet şi trup, din corporalitate însuflețită şi înduhovnicită".

Totuşi Bulgakov susține că, deoarece în sânul Sfintei Treimi nu se poate imagina existența unui spațiu în care să ia loc trupul, Domnul s-ar fi înălțat la cer fără

trup. A ridicat în intimitatea slavei divine numai un chip ideal, o energie a trupului, prin care şi-a format trupul venind în lume şi care a lucrat prin trup. Aceste trup „duhovnicesc" înălțat nu e trup în sensul întrupării pământeşti, ci e forma ideală, sau chipul trupului, energia lui, prin care a şi fost închipuit trupul întrupării. Ea este Sofia creată înălțată la suprema spiritualitate şi unită cu Sofia necreată în sânul lui Dumnezeu prin al doilea ipostas. Prin ea Logosul se plasează în relația intimă de trup cu toată creația, pentru a o îndumnezei. Numai fiindcă nu mai are un trup individual, Logosul prin înălțare se face apropiat tuturor, energia corporalității Sale ținând toate în legătură de trup cu El însuşi. În lumina acestei idei înțelege Bulgakov şi Taina Euharistiei. Dar în acest caz şi Întruparea e iluzie şi Răscumpărarea şi totul.

Teoria aceasta promovează ideea că trupul a fost necesar pentru Iisus numai ca un instrument până a adus jertfa pentru oameni, nu ca mijloc de apropiere definitivă şi deplină a lui Dumnezeu de oameni. Ea se apropie de teoria lui Anselm de Canterbury, deşi ideea că mântuirea e o întoarcere a spiritelor la Dumnezeu, cu părăsirea trupurilor, e luată de la Origen. Motivul pentru care Bulgakov a adoptat această idee este dificultatea ce o întâmpină cugetarea omenească de a-şi închipui o înălțare a trupului în intimitatea existenței divine. Dar odată ce e admisă în general întruparea unei persoane divine, nu mai e nici o greutate deosebită de-a admite o nouă înălțare a trupului în cadrul intimei legături în care se află cu dumnezeirea.

Unii teologi catolici şi protestanți cred că *Învierea şi Înălțarea au coincis*; cu alte cuvinte, că arătările de după Înviere sunt de fapt arătările Celui ce se înălțase deja la cer. Dar această idee e contrazisă de faptul că acele arătări au încetat după Înălțare, n-au durat nici măcar în timpul vieții Apostolilor, ci sunt legate strict de perioada celor 40 de zile, deci înainte de Înălțare. Ideea acestor teologi este o pură fantezie, care se explică însă prin potrivirea ei cu concepția de ansamblu a teologiei catolice şi protestante despre Răscumpărare, văzută numai ca o satisfacție către Tatăl, încheiată prin moartea pe cruce.

Înălțarea constituie însă, în mod paradoxal, nu o îndepărtare ci o apropiere. Mai presus de toată înălțarea, Iisus rămâne în legătură cu noi, iar aceasta înseamnă că rămâne om deplin. Îl leagă aceleaşi fire de noi, aceeaşi deplinătate a naturii omeneşti ca şi pe Fecioara Maria; totuşi mai presus decât ea, căci datorită dumnezeirii Sale, centrul persoanei Sale îşi are reşedința în intimitatea dumnezeirii.

Numai fiindcă Iisus îşi păstrează întreaga omenitate - înălțarea Lui fiind o ridicare supremă a omenității în reşedința divină, la dreapta Tatălui - este în acelaşi timp o apropiere supremă cu eficacitate divină de om, căci umanitatea Sa ne poate transmite acum toată puterea divină. E aproape de noi prin aceeaşi plenitudine a omenității, ca şi Fecioara Maria, dar cu o intensitate şi cu o vastitate supraumană, datorită faptului că omenitatea Lui e mediul desăvârşit al acțiunii atotputernice a dumnezeirii.

Numai rămânând om, Dumnezeu ne e aproape ca unul dintre noi, ca putere ce face parte în acelaşi timp din regiunea ontică a omenității. Înălțându-Se ca om în sânul dumnezeirii, Iisus a înălțat făptura la Dumnezeu, a introdus-o în intimitatea Sfintei Treimi, întrucât El rămâne într-o comunicare cu toată creația şi cu Sfânta Treime, în sânul căreia şi-a înălțat omenitatea Sa.

El a plecat nu ca să se despartă de oameni, ci să fie mai prezent, mai aproape de ei. Este aici un fapt paradoxal, uimitor. El însuşi a promis: „Nu vă voi lăsa orfani" şi „Iată eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârşitul veacurilor". Cât timp a trăit viața istorică, El era limitat cu trupul, fiind prezent numai într-un loc şi în fața câtorva oameni. Trecând în planul supra-istoric, El este acum prezent în fața tuturor, este contemporanul tuturor şi Fața divino-umană unică aflată simultan în fața tuturor. Fără ca trupul Său transfigurat să fie omniprezent, această prezență explică posibilitatea prefacerii elementelor euharistice, prin Duhul Sfânt, în Sfântul Trup al lui Hristos în atâtea locuri de pe pământ deodată.

Prin această apropiere, coborând intim în fiecare om, lucrează nu numai de sus asupra oamenilor, ci şi dinăuntrul lor, făcându-şi-i corp al Său în înțeles mai larg,

constituind Biserica. Precum un om îşi pune pecetea influenței sale, a persoanei sale pe tot ce-i stă aproape şi pe toate persoanele pe care le iubeşte şi pentru care se jertfeşte, făcându-le să cugete ca el, să simtă ca el, să-i urmeze lui, şi prin aceasta să devină un corp al lui, purtat de sufletul lui, la fel Iisus - dar într-o măsură neasemănat mai mare - pătrunzând în intimitatea tuturor îi face corpul său mistic, sau Biserica. Bulgakov exprimă această legătură astfel: „Domnul stăpâneşte nu numai de sus, ca Dumnezeu, Creator şi Providențiator, ci şi dinăuntru, ca Dumnezeu-Om, în baza nedespărțirii Sale de lume şi această legătură lăuntrică este viața Lui în Biserică". „El rămâne unit cu lumea, nu numai euharistic, prin mâncarea tainică a Trupului şi Sângelui în sfânta împărtăşanie, ci şi prin puterea Sa care lucrează în lume. Aceasta este prezența Lui duhovnicească în lume şi participarea la viața umană, prezență nesacramentală, dar tainică, duhovnicească şi invizibilă … Aceasta nu e atotprezență panteistă, luterană, ci, dacă se poate spune aşa, un panhristism autentic, dinamic, adică viața lui Hristos în oameni şi viața oamenilor în Hristos, într-o apropiere care, prin intimitatea ei lăuntrică, depăşeşte orice altă apropiere".

Sf. Scriptură şi Sf. Tradiție au însă o altă înțelegere a Înălțării decât „spiritualismul" abstract şi uscat al lui Bulgakov, văzând-o ca o *continuare firească şi o încheiere organică în actul Răscumpărării*, în aspectul ei ontologic.

Sfântul Apostol Pavel arată în Epistola către Evrei că Iisus Hristos, după Înviere, S-a înălțat ca Jertfă şi Arhiereu în acelaşi timp, de-a dreapta Tatălui: „ … avem un astfel de Arhiereu care a şezut de-a dreapta tronului slavei în ceruri" (Evrei 8,1) şi „Hristos venind Arhiereu al bunătăților celor viitoare, a trecut prin cortul cel mai mare şi mai desăvârşit, nu făcut de mână, adică nu din zidirea aceasta; El a intrat odată pentru totdeauna în Sfânta Sfintelor, nu cu sânge de țapi şi de viței, ci cu însuşi Sângele Său şi a dobândit o veşnică răscumpărare" (Evrei 9,11-12). Este limpede că Înălțarea nu înseamnă numai un merit şi o demnitate în plus pentru Iisus Hristos personal ci şi încununarea lucrării de Răscumpărare, căci Mântuitorul S-a înfățişat la

Tatăl nu numai ca biruitor ci şi ca jertfă, „cu însuşi sângele Său şi a dobândit o veşnică răscumpărare”.

Cel Înălțat nu este altul decât Fiul Omului Cel Răstignit, aşa cum ne arată şi cartea Apocalipsei: „Fiul Omului, îmbrăcat în veşmânt lung până la picioare …” (Apoc. 1,13), fiindcă „a fost înjunghiat şi a răscumpărat lui Dumnezeu, cu sângele Său, oameni din toată seminția” (Apoc. 5,9), „vrednic este Mielul cel înjunghiat ca să ia puterea şi bogăția şi înțelepciunea” (Apoc. 5,12).

Înălțarea nu este numai un act de putere şi de biruință ci şi un act de Răscumpărare. Opera de mântuire înfăptuită de Hristos înseamnă nu numai răscumpărarea din păcat ci şi sfințirea şi înfățişarea firii omeneşti în fața Tatălui, ca o jertfă „de bună mireasmă”, adică sfințită. Sensul fundamental al Înălțării constă în ridicarea firii umane sfințite de-a dreapta lui Dumnezeu Tatăl. Evident că aceasta înseamnă dimensiunea ontologică a Răscumpărării, aspect pe care teologia protestantă îl neagă complet iar cea catolică începe abia în ultimul timp să-l descopere.

Sfânta Tradiție afirmă acest aspect esențial în chip excepțional prin glasul Sf. Ioan Gură de Aur care zice: „Firea omenească, din pricina căreia Heruvimii păzeau raiul, astăzi stă mai presus de Heruvimi … Domnul a adus Tatălui pârga firii noastre. Şi atât de mult a admirat Tatăl darul, din pricina vredniciei Celui care a fost oferit încât a socotit darul vrednic să fie primit cu propriile Sale mâini, să-L aşeze alături de Dânsul şi să spună: «Şezi de-a dreapta Mea.» Către care fire a spus Dumnezeu: «Şezi de-a dreapta Mea?» Către aceea care a auzit: «Pământ eşti şi în pământ te vei întoarce»” (*Cuvântări la Praznicele împărăteşti*, în colecția „Izvoarele Ortodoxiei”, trad. de D. Fecioru, Bucureşti, 1942).

Aşadar, Înălțarea la cer a lui Iisus Hristos nu este altceva decât finalul măreț şi fericit al operei Sale de Răscumpărare. Înălțarea Domnului este atât o ridicare a firii umane în general cât şi, mai ales, o permanentă dinamizare şi intensificare a oamenilor cu natura iradiantă a lui Hristos, o atragere magnetică dar ontologică spre ea.

Prin această aşezare a Lui în suprema intimitate a Treimii, dar şi a omenirii, Hristos devine un continuu absorbitor al omenirii în zona dumnezeirii. Bulgakov afirmă: „El conduce omenirea către Dumnezeu, o introduce în intimitatea vieţii Sf. Treimi. El apare astfel nu numai ca Împăciuitorul creaturii *păcătoase* cu Dumnezeu, ci şi ca Mijlocitorul între creatură şi Dumnezeire". Înălţarea este o nouă punte ontologică: „În arhieria Sa, biruieşte abisul ontologic care desparte pe Creator de creatură. Şi această mijlocire nu se sfârşeşte în vecii vecilor, ea continuă chiar dincolo de hotarele acestei lumi". „Sf. Treime e întoarsă spre lume şi se uneşte cu ea prin Dumnezeu-Omul în divino-umanitatea Lui, asupra căreia odihneşte Duhul Sfânt. Divino-umanitatea este prin urmare nu numai un fapt ci şi un act, nu numai un eveniment care a avut loc o singură dată ci şi o lucrare în continuare, o lucrare a lui Dumnezeu şi o lucrare a omului care se prelungeşte. Istoria lumii şi a omului a devenit un proces divino-uman, iar Logosul nu este numai ipostasul *demiurgic* prin care Dumnezeu este întors spre lume în lucrarea Sa creatoare, ci şi ipostasul *istoric*, ca Mijlocitor ce duce lumea prin Duhul Sfânt la mântuire … Istoria Lui (dacă ne putem exprima aşa) se prelungeşte în cer şi după Înălţare, pentru că ea cuprinde încă evenimente noi şi neîmplinite, cum e a doua venire întru slavă, parusia şi celelalte evenimente arătate în Apocalipsă".

Viziunea aceasta cosmică a lui S. Bulgakov, în perspectiva căreia lumea ne apare ca pătrunzând val după val, în virtutea unei puternice forţe atractive, prin marea uşă care este Iisus Hristos, în intimitatea dumnezeiască, păcătuieşte doar prin aceea că lasă prea mult în uitare pe Hristos cel ce mijloceşte prin jertfa Lui, scoţând pe primul plan pe Hristos care mijloceşte pur şi simplu prin faptul că e întrupat, că întruneşte în fiinţa Sa atât realitatea divină cât şi cea creaturală.

Surprindem şi aici, ca în toată cartea lui S. Bulgakof, tendinţa de-a reduce factorul personal în favoarea factorului substanţă, factorul libertate şi interpunere voluntară în favoarea fatalităţii ontologice. În această viziune, lumea e unită şi sporeşte în unirea cu Dumnezeu cumva mecanic, irepresibil şi necesar, prin forţa de

atracție ontică pe care o exercită Iisus în virtutea identității Sale cu ființa lumii şi cu ființa divină.

Față de această tendință trebuie să accentuăm că Iisus ne atrage spre Dumnezeu prin intensitatea unor acte de caracter personal. Tocmai de aceea este afirmată biblic şi patristic ideea permanenței jertfei în existența Sa cerească, cu atâta insistență. Părintele D. Stăniloae argumentează astfel: „Jertfa şi suferința exprimă un raport bazat pe cel mai personal interes, întreținând o supremă dar liberă şi personală intimitate. De altfel, arhieria nu poate fi separată de jertfă. Dacă Iisus continuă a fi arhiereu, prin aceasta continuă o actualitate a jertfei. Arhieria nu e o simplă punte ontologică, o împreunare a doua substanțe opuse. Ea este de caracter personal, mijlocind între factori personali ce nu sunt opuşi prin substanță, ci prin conflict etic. Arhieria este mijlocire prin intensificarea dragostei personale, atât față de un factor cât şi față de celălalt. Dar dragostea către doi factori opuşi prin conflict etic, cu scopul împăcării lor, este în acelaşi timp suferință. Arhieria este mijlocirea prin dragoste, nu prin substanță; prin jertfă, nu prin ființare pur şi simplu. Numai întrucât pe planul cel mai înalt al existenței - şi cu deosebire la Dumnezeu - substanța nu e altceva decât spirit, voință şi dragoste, se poate vorbi şi de o apropiere prin substanță între Dumnezeu şi om". Dragostea în intensitatea jertfei exercită cea mai mare forță de atracție. Desigur, pentru ca această dragoste să fie posibilă, cel ce o manifestă trebuie să fie capabil de ea. El trebuie să fie Dumnezeu, ca să fie capabil de o dragoste divină față de om, şi om, ca să fie capabil de dragostea omului față de Dumnezeu. Dar dragostea lui Dumnezeu către om trebuie să se arate omului prin față omenească, în formă omenească, din intimitate omenească; iar dragostea omului către Dumnezeu trebuie să se manifeste cu putere şi cu intimitate dumnezeiască. Trebuie să fie Dumnezeu cu față de Om omului şi Om cu putere dumnezeiască lui Dumnezeu. Dar nu simplu ca împreunare de naturi, ci ca persoană iubitoare şi sacrificată, ca Arhiereul prin excelență.

**Bibliografie**

**Sf. Ioan Hrisostom**, *Cuvântări la praznice împărăteşti*, în colecția „Izvoarele Ortodoxiei”, nr. 5, trad. D. Fecioru, Bucureşti, 1942

**Sf. Chiril al Alexandriei**, *Închinarea şi slujirea în Duh şi în adevăr*, trad. de D. Stăniloae, în col. „P.S.B.”, nr. 38, Bucureşti, 1991

**D. Stăniloae**, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Bucureşti, 1978

**D. Stăniloae**, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943.

# X. PERSOANA DUHULUI SFÂNT ÎN ACTUL MÂNTUIRII

## Generalități

*Dumnezeirea Sf. Duh* a fost negată în sec. IV de către ereticii pnevmatomahi („pnevma" = duh, „mahi" = luptă), care au fost condamnați la sinodul II ecumenic. Divinitatea Duhului a fost formulată de articolul opt al Crezului niceo-constantinopolitan. După Reforma protestantă, numai unitarienii au mai contestat până astăzi divinitatea Duhului Sfânt.

Întemeiată pe Revelația divină, Biserica a învățat totdeauna că Duhul Sfânt este Persoana a treia a Sf. Treimi, Dumnezeu adevărat, identic în ființă cu celelalte două Persoane. El își ia existența din Tatăl, prin acțiunea numită *purcedere*. Această acțiune este asemănătoare cu naşterea Fiului din Tatăl, dar desigur într-un alt mod, care rămâne un mister etern pentru cunoaşterea umană.

Fiind nedespărțit de celelalte persoane ale Sf. Treimi, desigur că Duhul Sfânt este prezent în toate acțiunile lor externe, respectiv în predicate. Însă, în baza capacității de apropriere, Duhului Sfânt i se atribuie în mod special puterea sfințitoare, vivificatoare şi unificatoare. „Sfântul Duh umple toate lucrurile şi prin Logos este prezent în toate lucrurile", scrie Sfântul Atanasie cel Mare (*Scrisori către Serapion*, I, 592 C, p. 131).

Duhul este acela care actualizează creația şi o duce spre scopul ei final, căci prin lucrarea Sa El manifestă pe un plan nou unitatea Sfintei Treimi, pe care o împărtăşeşte făpturii ca viață şi bogăție nepieritoare. Unitatea dintre persoanele neconfundate este iubire, dar ea poate fi numită şi desăvârşire. În actul creației se reflectă iubirea comună a Tatălui şi a Fiului față de Sfântul Duh, iar acest lucru înseamnă desăvârşirea de care se bucură făptura. Sfântul Grigorie Palama ne atrage atenția că pentru Sfinții Părinți „zidirea nu e prin Duhul, ci în Duhul" (*Două cuvinte doveditoare* …, p. 60). Astfel, iubirea apare nu numai ca temei al creației, ci şi ca

factor hotărâtor al împlinirii ei sau al desăvârşirii făpturii. Lumea ca dar al lui Dumnezeu nu poate fi înţeleasă în afară de această iubire. Considerând unitatea în iubire ca cea mai perfectă şi plină de sens unitate de care se împărtăşeşte creaţiunea - fiind în acelaşi timp şi ţinta spre care năzuieşte continuu - creştinismul vede în ideea de creaţie o noţiune fundamentală.

Prezenţa şi lucrarea Sfântului Duh în creaţie e ilustrarea concretă a două adevăruri de seamă ale pnevmatologiei ortodoxe: *a)*. Naşterea veşnică a Fiului din Tatăl e un act simultan cu purcederea veşnică a Duhului. Această simultaneitate ontologică este sursa eternă a reciprocităţii care uneşte în acţiunea creatoare pe Fiul cu Sfântul Duh, „cele două mâini ale Tatălui", cum spun Părinţii. *b)*. În ordinea vieţii veşnice, Sfântul Duh iese din Tatăl „în Fiul", odihnindu-se peste El. Când Dumnezeu se apleacă în afară, în actul creaţiei, Sfântul Duh nu trece dincolo de persoana Fiului, în care rămâne în veac, ci, revărsându-se în noua ordine de existenţă, duce la desăvârşire o lucrare pe care o are în comun cu Fiul. Astfel, o altă metaforă înfăţişează pe Fiul ca mâna dreaptă a Tatălui iar pe Sfântul Duh ca degetul Lui, prin deget însemnând puterea operativă a lui Dumnezeu în atingere cu făptura. În Sfânta Scriptură această putere e reprezentată de Duhul care „se poartă pe deasupra apelor". E vorba de o prezenţă ce comportă o modalitate dinamică. Sfântul Atanasie cel Mare zice că „Tatăl creează toate lucrurile prin Cuvântul în Sfântul Duh, pentru că acolo unde este Cuvântul este şi Duhul, iar lucrurile create prin intermediul Cuvântului dobândesc de la Duhul, prin Cuvânt, puterea de a fi" (*Scrisori către Serapion*, III, 632 C, p. 169). Iar Teofil al Antiohiei zice, în acelaşi sens: „Întreaga creaţie e îmbrăţişată de Duhul lui Dumnezeu şi Duhul care o îmbrăţişează este El însuşi îmbrăţişat, împreună cu creaţia, de mâna lui Dumnezeu", se exprimă atât de frumos Teofil al Antiohiei (P.G. VI, 1065).

Chiar la începutul creării lumii se arată relaţia specială a Sfântului Duh cu materia, care a fost socotită multă vreme, în teologia apuseană, un contrast al lui

Dumnezeu. Duhul creator este Acela care dă existență materiei, fără să determine o prăpastie între această realitate şi Dumnezeu.

În crearea „pământului" trebuie să recunoaştem cel dintâi act al chenozei Sfântului Duh. Puterea existenței care este şi puterea vieții, pătrunde şi răsună cu cel dintâi cuvânt: „Să fie!". Semnificația materiei e cuprinsă în ontologia lumii şi este dată de lucrarea Fiului: „Toate printr-însul s-au făcut şi fără de Dânsul nimic nu s-a făcut, din ce s-a făcut" (Ioan 1,3). Dar apariția pământului ca loc ontologic pentru creația viitoare, precum şi ivirea puterii producătoare a pământului şi a apei, se datoresc Sfântului Duh, în a cărui acțiune se descoperă modul interpenetrării materiei cu puterea divină. Duhul este acela care creează „legătura" între Dumnezeu şi protorealitatea existenței, în care sunt sădite „semințele" Cuvântului preexistent. Sfântul Vasile cel Mare compară această lucrare a Duhului cu şederea păsării pe cuib: „Duhul încălzeşte natura apei, pregătind-o pentru naşterea făpturilor vii, ca şi păsările care clocesc ouăle, comunicându-i însăşi puterea de viață" (*Omilii la Hexaemeron*).

Sfântul Duh acordă făpturii *o formă* față în față cu toată infinitatea ultimă a Dumnezeirii. După Sfântul Irineu, „Cuvântul este cel care dă lucrurilor subsistența, iar Duhul cel care dă forma şi frumusețea" (*Demonstrarea propovăduirii apostolice*). Sfântul Duh împărtăşeşte făpturii chipul Fiului, a cărui strălucire este El însuşi. Această formă sau frumusețe este o noțiune ce exprimă unitatea dintre viața creaturii şi imaginea Logosului, care se oglindeşte în ea.

**Relația dintre Hristos şi Duhul Sfânt în actul mântuirii**

Dar Hristos ne mântuieşte întrucât Se sălăşluieşte în noi prin Duhul Sfânt. Prin aceasta iradiază în noi din trupul Său pnevmatizat puterea mântuitoare şi îndumnezeitoare a noastră.

Pogorârea Sfântului Duh este astfel actul de trecere de la lucrarea mântuitoare a lui Hristos, în umanitatea Sa personală, la extinderea acestei lucrări în celelalte ființe umane. Prin Întrupare, Răstignire, Înviere şi Înălțare, Hristos a pus temelia Bisericii în trupul Său; prin acestea, Biserica a luat ființă virtual. Dar Fiul lui Dumnezeu nu S-a

făcut om pentru Sine, ci pentru ca din trupul Său să extindă mântuirea ca viață dumnezeiască în noi. Această viață dumnezeiască, extinsă din trupul Său în credincioşi, e Biserica. Această viață iradiază din trupul Său, ridicat la deplina stare de pnevmatizare prin înălțarea şi aşezarea lui de-a dreapta Tatălui, în suprema intimitate şi infinitate a vieții şi iubirii lui Dumnezeu.

Biserica, aflată *virtual* în trupul lui Hristos, ia astfel ființă *actuală* prin iradierea Duhului Sfânt din trupul Său în celelalte ființe umane, lucru care începe la Rusalii, când Duhul Sfânt coboară peste apostoli, făcându-i primele membre ale Bisericii, primii credincioşi în care se extinde puterea trupului pnevmatizat al lui Hristos.

Se obişnuieşte să se vorbească de trimiterea Duhului Sfânt ca un act prin care Duhul Sfânt ia locul lucrării lui Hristos. În acest fel de a vorbi, Biserica e considerată ca opera Duhului Sfânt, Care a preluat lucrarea lui Hristos. De fapt,, Duhul Sfânt trebuie socotit totdeauna ca Duhul lui Hristos, deci nu trebuie văzut în nici un fel despărțit de Hristos. E falsă imaginea unui Hristos în cer şi a Duhului Sfânt în Biserică, pentru că nu ia în serios unitatea Persoanelor treimice. Aceasta duce sau la raționalism sau la sentimentalism, sau la amândouă ca atitudini paralele, ducând fie la instituirea unui locțiitor al lui Hristos (ca în catolicism), fie la afirmarea unui individualism, inspirat de capriciile sentimentale, considerate ca impulsuri ale Duhului Sfânt şi neținute în frâu de prezența unui Hristos care înfățişează o umanitate bine conturată şi ne oferă prin Duhul Sfânt puterea de a ne dezvolta după chipul ei.

El este prezent în mod obişnuit în Biserică, unde rămâne permanent şi activ. Tocmai prin El este făcut prezent Iisus Hristos în Biserică şi lume până la sfârşitul veacurilor. Această prezență permanentă a lui Hristos, prin Duhul Sfânt, în Biserică şi istorie a îndreptățit pe unii teologi să o numească „Cincizecime permanentă”.

Ştim de la Sfântul Apostol Pavel că Biserica este „trupul lui Hristos”, în sens mistic, iar Hristos este „capul ei”. Prin urmare, Hristos este prezent real în Biserică, însă în alt mod decât a fost în viața istorică, într-un mod nevăzut, tainic, duhovnicesc. Lucrarea şi prezența Duhului Sfânt este absolut necesară în omenire după Înălțarea

Domnului, pentru că Hristos şi-a încetat prezența istorică în lume. De aceea, prezența Lui de acum încolo va trebui să fie în alt mod. Prin urmare, după Cincizecime, legătura oamenilor cu Hristos cel înviat nu se poate face decât prin „Duhul Fiului" (Galateni 4,6) care este prezent în trupul tainic al lui Hristos, adică în Biserică.

De altfel, Hristos însuşi a dorit şi intenționat să rămână prezent în Biserică prin Duhul Sfânt: „Vă e de folos să mă duc Eu, Căci dacă nu mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi; iar dacă Mă voi duce, Îl voi trimite la voi … Iar când va veni Acela, Duhul Adevărului, vă va călăuzi la tot adevărul" (Ioan 16,15). Întrucât această prezență este cu totul altfel, este o prezență harică, ea este făcută posibilă de Duhul Sfânt, pentru că El este cel care împărtăşeşte harul divin omenirii.

Pentru a înțelege mai bine faptul că Hristos este cel care începe acțiunea de mântuire a neamului omenesc, dar aceasta se continuă şi prin Duhul Sfânt în acțiunea de sfințire, este folositor să arătăm că cele patru părți principale ale Răscumpărării (întruparea, moartea, învierea, înălțarea) sunt continuate de a cincea acțiune Pogorârea Duhului Sfânt, care prelungeşte opera de mântuire a lui Hristos prin altceva, prin sfințirea lumii.

Deşi vorbim de acțiunea proprie sau aproprierea Fiului în mântuirea obiectivă, precum şi de iconomia Duhului în mântuirea subiectivă, totuşi trebuie să subliniem că Duhul Sfânt nu-l înlocuieşte pe Hristos în lume, în sensul absenței şi lucrării lui Hristos. Dimpotrivă, El îl face pe Hristos prezent într-un alt mod, supraistoric, mai puțin vizibil dar mai eficient şi mai organic. Dacă Hristos l-a trimis pe Duhul Sfânt la Cincizecime, după aceea în Biserică Duhul Sfânt este cel care Îl aduce pe Hristos, îl face prezent pe Hristos în sufletul şi în viața credincioşilor, prin harul Sfintelor Taine.

Numai împărtăşindu-ne de harul Sf. Duh putem fi în comuniune cu Hristos, pentru că numai înduhovnicindu-ne neîncetat ne unim mai deplin cu Hristos, încât viața în Hristos este totuna cu viața în Duhul Sfânt. Paul Evdokimov zice: „Cincizecimea restituie lumii prezența interiorizată a lui Hristos şi-l revelează nu înaintea, ci înăuntrul (ucenicilor)". De altfel, numai aşa, prin lucrarea Duhului Sfânt

este posibilă prefacerea şi prezența Trupului euharistic al lui Hristos, în atâtea locuri de pe pământ, simultan.

Prin Duhul Sfânt pătrunde în inimi Însuşi Hristos, dar aceasta tocmai pentru că trupul Lui s-a pnevmatizat în mod culminant prin Duhul, care a penetrat şi copleşit cu totul trupul lui Hristos. Sfântul Ioan Gură de Aur spune: „Precum Hristos a spus despre Sine: «Iată, Eu cu voi sunt până la sfârşitul zilelor» şi de aceea putem serba Epifania (Crăciunul) pururea, aşa şi despre Duhul a spus: «Va fi cu voi în veac» şi de aceea putem serba şi Cincizecimea pururea" (*In Sanctam Pentecostem*, hom. II, P.G., 50, 454). Ba putem prăznui chiar în fiecare zi atât Învierea cât şi Cincizecimea, pentru că în fiecare zi e atât Duhul Sfânt cât şi Domnul înviat cu noi: „Fiindcă deci putem vesti pururi moartea Domnului, putem prăznui pururea Paştele … Dar să vedem care e motivul prăznuirii de azi şi pentru ce o facem? Fiindcă Duhul a venit la noi şi precum Unul Născut Fiul lui Dumnezeu este cu oamenii credincioşi, aşa şi Duhul lui Dumnezeu" (*Ibidem*).

Un alt fapt care arată unirea indisolubilă între prezența şi lucrarea Duhului şi a Fiului în noi este că lucrarea Duhului constă în a ne face tot mai mult după chipul Fiului, adică fii adoptivi ai Tatălui. Dar aceasta înseamnă că Însuşi Fiul Îşi imprimă tot mai adânc Persoana Sa ca model activ şi eficient în noi şi, împreună cu aceasta, sentimentul Său filial față de Tatăl, primindu-ne în aceeaşi intimitate cu Tatăl şi aşezându-ne în aceeaşi relație intimă cu infinitatea iubirii Tatălui, în care a intrat El ca om. Dar Fiul, făcând aceasta în noi prin Duhul, nu poate rămâne pasiv sau absent în această lucrare a Duhului asupra noastră. Sfântul Chiril din Alexandria spune: „Deci, fiindcă Fiul Se sălăşluieşte în noi prin Duhul Său, spunem că suntem chemați la filiația duhovnicească" (*De Sancta Trinitate, dialogus*, III, P.G. 75, col. 853 D). Cu alte cuvinte, dacă n-am deveni duhovniceşti, n-am putea deveni nici fii ai Tatălui; dar nici viceversa.

Sfântul Grigorie Palama exprimă acestea afirmând că Fiul trebuie să Se înalțe ca om la Tatăl, pentru ca să trimită pe Duhul chiar din sânul Tatălui de unde purcede,

afirmație întemeiată pe cuvântul din Evanghelia lui Ioan: „Când va veni Mângâietorul, pe Care-L voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul adevărului care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine" (In. 15,26). Declarația Sfântului Grigorie Palama trebuie înțeleasă în sensul că numai când Hristos, înălțându-Se la Tatăl ca om, Se umple în trupul Său de Duhul Sfânt, numai atunci din trupul Său desăvârşit pnevmatizat poate iradia plinătatea Duhului, întrucât trupul Lui nu mai poate apărea în mod vizibil, dar pătrunde prin Duhul în inimile celor ce cred în El. Acelaşi lucru îl spune şi Sfântul Ioan Gură de Aur: „Căci firea noastră s-a urcat înainte cu zece zile pe tronul împărătesc şi Duhul Sfânt a coborât azi la firea noastră. A urcat Domnul pârga noastră şi a coborât Duhul Sfânt … Voind să arate că a împăcat pe Tatăl cu firea noastră, i-a trimis îndată darurile împăcării. Noi am trimis credința (în persoana lui Hristos ca om, n.n.) şi am primit darurile, I-am trimis ascultarea şi am primit dreptatea" (*In Sanctam Pentecostem*, hom. I, P.G., 50, 456).

Duhul Sfânt iese pe primul plan al lucrării pentru sensibilizarea noastră, pentru că în trupul lui Hristos pnevmatizat Duhul Se află ca persoană plină de inițiativă iubitoare, aşa cum Se află în Hristos ca Dumnezeu din veşnicie. Dar această inițiativă a Sa ca persoană ne face mai evident şi pe Hristos ca persoană, deci plin de inițiativă şi de putere. Astfel, Duhul ce ni Se comunică din Hristos ca persoană face în acelaşi timp evident pe Hristos ca persoană, şi ne face comunicabilă mai accentuat puterea lui Hristos însuşi.

Căci Duhul nu poate penetra deplin decât printr-un trup devenit pnevmatizat sau transparent. Dar aceasta înseamnă că Hristos însuşi Îl arată acum pe Duhul ca ipostas, cum înainte de Înviere Duhul conlucra cu Hristos ca să-L arate pe Fiul mai clar ca ipostas divin, prin întrupare şi prin faptele săvârşite de El, inclusiv prin suportarea morții şi mai ales prin înviere. Se poate spune că, pe măsură ce Hristos Îşi făcea tot mai clar Ipostasul Său, Se făcea tot mai clar şi Duhul ca ipostas.

Duhul S-a putut arăta nouă ca ipostas numai în trupul lui Hristos devenit transparent pentru adâncimile infinite ale lui Dumnezeu în lucrarea lor față de noi.

Numai în calitate de ipostas face El simțită cu toată puterea lucrarea Sa dumnezeiască. Transparența nedeplină a Duhului în trupul lui Hristos înainte de înviere se datora faptului că trupul lui Hristos era şi el nedeplin transparent, în condițiile existenței Lui terestre. Transparența deplină a Duhului prin trupul Domnului după Înălțare - şi cu aceasta simțirea intensității prezenței Lui ipostatice - se datoreşte deplinei pnevmatizări a trupului Domnului, care face şi pe Hristos mai perceptibil ca ipostas, mai concret în intensitatea lucrării Lui. De aceea, transparența Duhului e în acelaşi timp o transparență spirituală şi o intensitate mult sporită a prezenței lui Hristos.

Dacă Hristos recapitulează şi integrează firea umană în unitatea Trupului Său, Duhul Sfânt Se raportează la persoane şi le face să se deschidă în plenitudinea harismatică a darurilor, după un mod unic, personal fiecăreia. Relatarea Cincizecimii arată că harul se „aşează" pe fiecare dintre cei de față, personal, nominal: „Şi li s-au arătat împărțite limbi ca de foc, şi au şezut pe fiecare dintre ei" (Fapte 2,3). În cadrul unității în Hristos, Duhul diversifică: „Suntem ca topiți într-un singur trup, dar împărțiți în persoane", spune Sfântul Chiril al Alexandriei. Cei doi sunt inseparabili: Duhul Sfânt Se comunică prin Hristos şi Hristos e manifestat de Duhul. „Însetați de Duhul, noi Îl bem pe Hristos", spune Sfântul Atanasie.

Duhul nu este subordonat Fiului, nu este o funcție a Logosului. El este al doilea Mângâietor, cum spune Sfântul Grigorie de Nazianz: „El este un alt Mângâietor; ca şi cum ar fi un alt Dumnezeu". Vedem în cele două iconomii, a Fiului şi a Duhului, reciprocitatea şi împreună-lucrarea; dar Cincizecimea nu este o simplă consecință şi nici o simplă continuare a Întrupării. Cincizecimea are întreaga sa valoare în ea însăşi, este a doua lucrare a Tatălui: Tatăl trimite pe Fiul şi acum trimite pe Duhul Sfânt. O dată lucrarea săvârşită, Hristos revine la Tatăl, pentru ca Duhul Sfânt să coboare în Persoană. Sfântul Simeon Noul Teolog subliniază caracterul personal al lucrării Duhului: „Duhul nu rămâne străin voinței lucrării Sale … El împlineşte prin Fiul voința Tatălui, ca şi cum ar fi propria Lui voință". În acelaşi timp, El ne „mângâie" de

nevederea lui Hristos. Cuvântul *paraclitos* înseamnă „cel care este chemat alături", „cel care stă alături de noi", ca apărător şi martor al mântuirii noastre prin Hristos.

Cincizecimea apare ca sfârşitul ultim al iconomiei trinitare a mântuirii. Urmându-i pe Sfinții Părinți, se poate spune chiar că *Hristos este Marele Înaintemergător al Duhului Sfânt*. Sfântul Atanasie o spune: „Logosul a asumat trupul pentru noi ca să putem primi Duhul Sfânt. Dumnezeu S-a făcut purtător de trup (sarcofor) pentru ca omul să poată deveni pnevmatofor (purtător de duh)". Pentru Sfântul Simeon Noul Teolog, „Acelea erau scopul şi finalitatea oricărei lucrări de mântuire a noastră prin Hristos, ca cei ce cred să primească Duhul Sfânt". De asemenea, Nicolae Cabasila spune: „Care este efectul şi rezultatul lucrării lui Hristos? Nu este altul decât coborârea Duhului Sfânt asupra Bisericii".

În timpul misiunii terestre a lui Hristos, relațiile oamenilor cu Duhul Sfânt aveau loc numai prin şi în Hristos. Dimpotrivă, după Cincizecime relația cu Hristos nu este posibilă decât prin Duhul Sfânt.

Într-adevăr, în timpul prezentat în Evanghelii, Hristos era istoric văzut, era *în fața* ucenicilor Săi. Înălțarea la cer suprimă vizibilitatea istorică a lui Hristos: „Lumea nu Mă va mai vedea", şi în acest sens plecarea Domnului este reală. Dar Cincizecimea restituie lumii prezența interioară a lui Hristos şi o revelează acum nu *în fața*, ci *înlăuntrul* ucenicilor Săi. „Voi veni la voi … iată Eu sunt cu voi până la sfârşitul veacurilor"; prezența lui Hristos este la fel de reală ca şi Înălțarea Sa. „În ziua aceea (a Cincizecimii) veți cunoaşte că Eu sunt cu voi". Această interiorizare lucrează tocmai prin Duhul Sfânt, cum o spune Sfântul Apostol Pavel: „Iubirea lui Dumnezeu s-a vărsat în inimile noastre prin Duhul Sfânt" (Rom. 5,5). Prin Duhul noi spunem „Avva, Părinte" şi rostim numele lui Iisus.

În ziua Cincizecimii, El Se pogoară în lume ipostatic, ca Persoană, şi acționează din interiorul naturii umane, El devine *realitatea interioară* a firii umane. El lucrează deci, în interiorul nostru, ne mişcă, ne dinamizează şi sfințindu-ne, ne transmite ceva din propria Sa fire. Fără să Se confunde, Duhul Se identifică cu noi, Se face co-

subiect al vieții noastre în Hristos, mai intim nouă decât ne suntem noi înşine. Într-adevăr, Porumbelul care se aşează peste Fiul, acum se aşează pe fiecare din „fiii Fiului": „ca şi cum harul ar fi de aceeaşi natură cu omul", notează Sfântul Macarie Egipteanul. Aceasta este întoarcerea spre dimensiunea primordială a firii.

**Bibliografie**

**Sf. Ambrozie**, *Despre Duhul Sfânt*, trad. de V. Răducă, Editura Anastasia, Bucureşti, 1997

**Sf. Vasile cel Mare**, *Despre Sf. Duh*¸ trad. de C-tin Cornițescu, în colecția „P.S.B.", nr. 12, Bucureşti, 1988

**D. Stăniloae**, *Sfântul Duh şi sobornicitatea Bisericii*, în „Ortodoxia", 1/1967

**D. Stăniloae**, *Sf. Duh în Revelație şi în Biserică*, în „Ortodoxia", 2/1974

**D. Stăniloae**, *Sinodul II ecumenic şi simbolul niceo-constantinopolitan*, în „Ortodoxia", 3/1981

**Ilie Moldovan**, *Învățătura despre Duhul Sfânt în Ortodoxie şi preocupările ecumeniste*, în „Mitropolia Ardealului", nr. 7-8/1953

**Ilie Moldovan**, *Raportul dintre Iisus Hristos şi Duhul Sfânt după II Cor. 3,1-4*, în „Studii Teologice", nr. 3-4/1967

**Ilie Moldovan**, *Învățătura unitară despre Sfântul Duh şi despre Biserică*, în „Ortodoxia"

**P. Evdokimov**, *Prezența Sfântului Duh în Tradiția Ortodoxă*, trad. V. Răducă, Editura Anastasia, Bucureşti, 1995.

# XI. HARUL DIVIN ŞI ÎNSUŞIRILE LUI

## Învățătura ortodoxă

Am afirmat, încă de la învățătura despre Dumnezeu şi despre crearea lumii, că toată lumea este creată, penetrată şi ținută în existență de energiile divine, de harul lui Dumnezeu care este subzistent lumii. Atunci de ce mai e nevoie de încă o sfințire, de un nou har? Pentru că harul inițial, creațional, deşi subzistă în lume, a fost refuzat, prin păcatul strămoşesc şi păcatele ulterioare, de către voința omului. De aceea, e nevoie de o implementare acceptată voluntar şi nu creațional, a harului.

Harul divin nu este altceva decât *energia, lucrarea sau puterea prin care Dumnezeu împărtăşeşte oamenilor ajutorul, viața şi sfințirea Sa, adică energiile sale necreate*. Harul divin izvorăşte din ființa celor trei persoane divine, aparține întregii Sf. Treimi. El este comunicat oamenilor şi de Fiul şi de Sfântul Duh. În virtutea aproprierii însă, se atribuie în mod deosebit Duhului Sfânt acțiunea de împărtăşire a harului. De aceea, spunem că după Cincizecime, sfințirea sau lucrarea harului divin în lume o face Duhul Sfânt.

Teologia ortodoxă n-a conceput niciodată harul ca pe un bun în sine, ca pe ceva ce poate exista sau poate fi discutat separat de Dumnezeu. Ea a înțeles şi a afirmat totdeauna că harul este de fapt Dumnezeu însuşi, chiar dacă în eficiența lui ia înfățişări diferite în persoanele umane şi se resimte, evident, de felul în care e primit şi activat de persoanele respective. Harul nu poate fi afirmat decât ca energie proprie reală a lui Dumnezeu, a Duhului Sfânt care se împărtăşeşte, prin planul veşnic al întrupării, prin umanitatea înviată şi înălțată a lui Hristos. Izvorul harului nu poate fi decât Duhul, pentru că El e Sfințitorul, dar mijlocitorul este Hristos pentru că prin El s-a împlinit răscumpărarea omenirii. De aceea, viața în har înseamnă tocmai

comuniunea cu Hristos, în Duhul Sfânt (vezi în acest sens, Simeon Noul Teolog şi Nichita Stithatul, în *Filocalia*, vol. VI, trad. de D. Stăniloae, Bucureşti, 1977).

În cugetarea ortodoxă nu s-a simțit niciodată nevoia unei doctrine speciale despre har. Teologia ortodoxă propriu-zisă despre har este de fapt doctrina **energiilor necreate**. Nu este locul aici să prezentăm pe larg această învățătură. Bazată pe temeiuri biblice bogate şi pe Tradiția venerabilă a Bisericii cea una, începând din epoca apostolică şi cuprinzând toată perioada patristică, această doctrină a fost dezvoltată în secolul X (vezi Calist şi Ignatie, Calist Patriarhul, Calist Angelicude, Calist Catafygiotul, în *Filocalia*, vol. VIII, trad. de D. Stăniloae, Bucureşti, 1979) şi apoi formulată clasic în tratate ample în secolul XIV (vezi Sf. Grigorie Palama, Sf. Grigorie Sinaitul, Nichifor din Singurătate, Teolipt al Filadelfiei, în *Filocalia*, vol. VII, trad. de D. Stăniloae, Bucureşti, 1977; D. Stăniloae, *Viața şi învățătura Sf. Grigorie Palama*, Editura Scripta, Bucureşti, 1993; John Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palamas şi mistica ortodoxă*, trad. de Angela Pagu, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1995), mai ales de către Sfântul Grigorie Palama (D. Stăniloae, *Viața şi învățătura Sf. Grigorie Palama*, Editura Scripta, Bucureşti, 1993; John Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palamas şi mistica ortodoxă*, trad. de Angela Pagu, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1995), în cadrul curentului isihast. În urma controversei isihaste, în sinoadele ținute la Constantinopol în secolul XIV, această învățătură a fost recunoscută şi decretată oficial ca dogmă a Bisericii. Concepția aceasta, ideea că Dumnezeu, deşi este esență absolut incomunicabilă, trebuie să fie şi energie real-comunicabilă, este cea mai mare, mai grea, mai fundamentală şi mai plină de consecințe deosebire dogmatică între teologia răsăriteană şi cea apuseană în general. Ea determină toată configurația şi tot specificul teologiei şi vieții ortodoxe şi o deosebeşte tranşant de celelalte confesiuni creştine. Nimeni nu poate nega faptul că teologia catolică a înregistrat mari schimbări în sensul apropierii de teologia şi spiritualitatea ortodoxă în dimensiunea ei patristică; teologia catolică de astăzi este, fără îndoială, deosebită de cea de la începutul secolului. La fel, teologia protestantă

are o deschidere şi o voinţă reală şi depune eforturi meritorii pentru recâştigarea şi reactulizarea valorilor Sfintei Tradiţii şi patristicii creştine. Şi totuşi, atâta timp cât doctrina energiilor divine necreate rămâne un specific strict ortodox, ea va delimita şi semnifica, mai ales prin consecinţele ei atotcuprinzătoare, deosebirea tranşantă între Ortodoxie şi celelalte confesiuni creştine. Întemeiaţi pe baze biblice bogate, Sfinţii Părinţi au înţeles dintru început că esenţa Dumnezeirii nu poate să fie o subzistenţă inactivă, fără energie manifestă, revelată; iar aceasta trebuie să fie inseparabilă de esenţă. Astfel, Sfântul Chiril al Alexandriei întreabă: „Dar dacă harul dat prin Duhul este ceva separat de fiinţa Lui, de ce n-a spus fericitul Moise că, după ce a fost adusă vietatea însufleţită la existenţă i-a insuflat Creatorul tuturor harul prin suflarea vieţii? Şi de ce Hristos n-a spus: Luaţi harul prin slujirea Sfântului Duh? Ci în primul caz s-a numit «suflarea vieţii»? Pentru că firea dumnezeiască este viaţa adevărată, dacă este adevărat că în ea vieţuim, ne mişcăm şi suntem (Faptele Apostolilor 7,29)" (Sf. Chiril al Alexandriei, *Despre Sfânta Treime*, în „Scrieri", partea a III-a, trad. de D. Stăniloae, în colecţia „Părinţi şi scriitori bisericeşti", vol. 40, Bucureşti, 1994). Această gândire a fost o constanţă şi o consecvenţă în teologia răsăriteană, astfel că în secolul VIII, în sinteza sa dogmatică, Sfântul Ioan Damaschin reaminteşte că „după cum toate câte a făcut Dumnezeu le-a făcut cu energia Sfântului Duh, tot astfel şi acum, energia Duhului lucrează cele mai presus de fire …" (Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. de D. Fecioru, Editura Scripta, Bucureşti, 1993, p. 165), iar în secolul XIV „teologul energiilor divine", Sfântul Grigorie Palama, a formulat pe larg argumentele că nu poate exista nici o natură fără energia corespunzătoare, deşi energia nu e niciodată identică cu esenţa. Ca energie dumnezeiască, înţelegem deci harul „pe de o parte în sensul de energie actualizată a Duhului ca lucrare, pe de alta în sensul de energie ce se imprimă în fiinţa celui în care Duhul Sfânt lucrează" (Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Editura Institutului Biblic al B.O.R., Bucureşti, 1978, p. 303). Sfinţii Părinţi au putut să arate că răscumpărarea are în vedere în mod esenţial readucerea la asemănarea cu Dumnezeu, tocmai pentru că s-au

bazat permanent pe ideea harului necreat care-L împărtăşeşte realmente pe Dumnezeu. Numai un astfel de har îl poate pune pe om în legătură nemijlocită cu Dumnezeu; un har creat, oricât de superior şi eficace, îl lasă de fapt pe om în afara lui Dumnezeu, neancorat în viața divină sigură şi pândit permanent de relativ şi neființă. În acest fel, învățătura despre har ca energie divină necreată are o importanță decisivă pentru că „absența ei îl înfățișează pe Dumnezeu ca un soare fără raze, izolat într-o transcendență rece şi inadmisibilă, fără relație dinamică cu lumea" (Dumitru Popescu, *Hristos, Biserică, Societate*, Editura Institutului Biblic al B.O.R, Bucureşti, 1998, p. 97).

Lucrarea harului divin în Sfintele Taine înseamnă legătura dintre **materie** şi **spirit**, pătrunderea spiritului în materie şi posibilitatea transfigurării materiei prin spirit; „pentru că şi făptura însăşi se va izbăvi din robia stricăciunii ca să fie părtaşă la libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu. Căci ştim că toată făptura împreună suspină şi împreună are dureri până acum" (Romani 8, 21-22). De fapt, toată esența, tot sensul şi toată eficiența harului constă în capacitatea creațională a lumii naturale, ca intenție expresă şi definitivă a lui Dumnezeu, de a fi penetrată, umplută şi vivificată, cuprinsă în viața lui Dumnezeu, singura care conservă şi scapă de neant. Altfel spus, raportul dintre materie şi spirit înseamnă capacitatea şi voința dintotdeauna a energiilor divine de a transfigura prin har întreaga lume creată, într-o lucrare considerată de Sfinții Părinți fără sfârşit. Nu este greşit să spunem că raportul dintre materie şi spirit este cheia lucrării harului şi a problemei sacramentale, nodul gordian care ține legate concepțiile sacramentale ale diferitelor confesiuni creştine. Este limpede că o doctrină care afirmă dintru început capacitatea şi intenția existențială a Persoanei Supreme de a comunica real şi intim cu făptura Sa, va putea în mod firesc şi necesar să susțină consecvent lucrarea efectivă a harului divin în materie, adică în lumea creată, prin mijloacele harice. Şi iarăşi, în mod simetric, concepția care crede dintru început că Dumnezeu este numai esență absolută, deci incomunicabilă, va trage în mod logic

concluzia unei detaşări nete, a unei separaţii şi deci distanţări între creat şi necreat, materie şi spirit, divin şi uman.

Materia nu este numai rezultatul spiritului ca şi creaţie a lui, nu stă într-o simplă alăturare lângă spirit. Ea-şi datorează, într-adevăr, existenţa, fiinţa şi sensul numai de la spirit şi prin spirit dar, din clipa în care a fost adusă la existenţă de către acesta, ea nu mai e un simplu joc al spiritului, o încercare sau o iluzie, ci e o existenţă reală, consistentă şi susţinută ireversibil în existenţă de către spirit. Existenţa ei nu mai poate fi concepută decât în unire cu spiritul care o vivifică şi o întreţine. Din moment ce le-a creat, Dumnezeu „este în afară de toate după fiinţă, dar este în toate prin puterile Lui, orânduindu-le pe toate, întinzând în toate purtarea Lui de grijă şi dăruind viaţă fiecăruia şi tuturor deodată; tot aşa, cuprinzând toate, este necuprins, fiind întreg numai în Tatăl, în toate privinţele" (Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, cap. XVII, în volumul „Scrieri", I, trad. de D. Stăniloae, colecţia „Părinţi şi scriitori bisericeşti", Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1987, p. 110-111).

Raportul dintre spirit şi materie ca lucrare a harului este şi raportul dintre **divin** şi **uman**. Am văzut că acest raport este asumat într-o unire supremă incomparabilă, dar şi ca model suprem, în persoana Mântuitorului Hristos. Dar comunicarea şi legătura reală dintre om şi Dumnezeu exista dinainte de întruparea Mântuitorului, ea era dată prin însăşi crearea omului de către Logosul veşnic. Capacitatea materiei de a transmite şi comunica spiritul este exprimată şi de legătura unică şi exemplară dintre **trupul** şi **sufletul uman**. Faptul că aceste două componente ale persoanei umane nu sunt două realităţi detaşate sau detaşabile, ci sunt componente distincte dar inseparabile care nu pot exista şi nici nu pot fi cugetate separat, este o puternică bază pentru înţelegerea harului ca lucrare activând expres prin mijloace materiale asupra persoanelor umane.

În teologia patristică, fondată pe cea biblică, omul este înţeles totdeauna în totalitatea lui. Nu întâlnim nicăieri schizofrenia dintre trup şi suflet. Omul „natural" e omul total, adică unit cu Dumnezeu. Acest om stă în legătură cu Dumnezeu nu numai

prin mintea lui curată ci prin tot trupul lui purificat, căci „nu poate redobândi cineva simțirea minții, prin care sesizează prezența lui Dumnezeu, decât ca o încununare a străduințelor pentru virtute în relațiile cu persoanele şi în contact cu lucrurile" (Dumitru Stăniloae, *Natură şi har în teologia bizantină*, în Revista „Ortodoxia", nr. 3/1974, p. 428).

Teologia ortodoxă a evidențiat faptul că, aşa după cum fiecare om e „locaşul spiritual care cuprinde pe alții …, tot aşa se defineşte relația între om şi transcendent, că, conform teologiei Sfântului Apostol Pavel, pentru omul înnoit în Hristos nu există granițe precise şi rigide între eu şi lume, sau între diferitele ființe din lume", pentru că el „nu obiectivează lumea, ci participă la ea … nu gândeşte exclusiv (sau-sau) ori aditiv (şi-şi) ci vede participarea unuia la altul". Legătura şi unitatea între existențele lumii o asigură nu numai faptul că îşi au izvorul existenței în acelaşi Creator personal suprem, ci şi în concentrarea sensurilor lor din veşnicie şi pentru veşnicie în Logosul comun. Sfântul Maxim Mărturisitorul observă că nu este posibil ca făptura în general şi natura umană în special să existe în ea însăşi, detaşată cumva de Dumnezeu: „Propriu-zis este una şi aceeaşi Rațiune, care prin infinitatea şi transcendența ei este în sine şi pentru sine negrăită şi necuprinsă … prin ea există şi persistă şi în ea sunt cele făcute, întrucât în ea s-au făcut şi spre ea s-au făcut; iar persistând şi mişcându-se, se împărtăşesc de Dumnezeu. Căci întrucât au fost făcute de Dumnezeu, toate se împărtăşesc de Dumnezeu pe măsura lor, fie prin înțelegere, fie prin rațiune, fie prin simțire, fie prin mişcare vitală, fie prin destoinicia lor naturală …" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. de D. Stăniloae, în colecția „Părinți şi Scriitori bisericeşti", vol. 80, Bucureşti, 1983, p. 80-81).

**Însuşirile** harului divin sunt:

1. necesitatea
2. gratuitatea
3. universalitatea.

*1. Necesitatea harului*

Harul divin este absolut necesar pentru mântuirea fiecărui om, pentru că deşi am fost răscumpărați virtual prin jertfa lui Hristos, totuşi nu ne putem mântui fără legătura voluntară cu Dumnezeu, conform cuvântului Mântuitorului: „Fără Mine nu puteți face nimic" (Ioan 15,5). Harul nu este numai cel care inițiază mântuirea dar este necesar şi după aceea, totdeauna, pentru că mântuirea este o legătură organică cu Dumnezeu, asemănată de Mântuitorul cu legătura dintre viță şi mlădițe (cf. Ioan 15,4). Despărțirea de har ar însemna despărțirea de Izvorul vieții. În toate acțiunile pozitive ale omului este prezent de fapt harul, căci: „Dumnezeu este cel care lucrează în voi, ca voi să voiți să lucrați pentru a Lui bunăvoință" (Filipeni 2,13).

Argument patristic:

Sfântul Macarie cel Mare arată necesitatea harului astfel: „precum peştele nu poate vieţui fără apă, sau precum nimeni nu poate umbla fără picioare … tot astfel, fără de Domnul Iisus şi fără conlucrarea puterii dumnezeieşti, nu este cu putință a înțelege tainele şi a fi creştin desăvârşit …" (Omilia XVII, 10).

Necesitatea harului a fost contestată de ereticii pelagieni şi semipelagieni. Pelagienii învățau că omul se poate mântui singur iar harul ajută numai la săvârşirea mai uşoară a binelui. Semipelagienii afirmau că harul care inițiază mântuirea poate lipsi, însă după încetarea actului de mântuire el e necesar pentru a ajuta puterile naturale ale omului.

Biserica a condamnat pelagianismul prin sinoadele Cartagina 418 şi VI ecumenic 681, iar semipelagianismul prin sinodul de la Arausio (Orange) 529.

*2. Gratuitatea*

Harul divin se oferă de către Dumnezeu numai în dar, din dragostea Sa şi nu ca urmare a meritelor noastre. Omul nu-şi câştigă mântuirea ca o răsplată a meritelor lui, ci în final tot ca un dar al lui Dumnezeu.

Temeiuri biblice:

„Căci suntem mântuiți din dar, prin credință, şi aceasta nu este de la voi … al lui Dumnezeu este harul, nu din fapte ca să nu se laude cineva" (Efeseni 2,8).

„Oricât ați face, să ziceți: Slugi netrebnice suntem” (Luca 17,10).

Ca să înțelegem mai bine gratuitatea harului, trebuie să ne aducem aminte că omul este el însuşi un dar a lui Dumnezeu. Tot ce are omul, toate puterile şi calitățile (libertatea, spiritualitatea, puterea de a face binele), sunt daruri ale lui Dumnezeu.

Întrucât nu este autor absolut al faptelor bune, omul nu se poate prezenta cu merite de la sine, exclusiv prin sine, în fața lui Dumnezeu.

*3. Universalitatea*

Întrucât Dumnezeu „voieşte ca toți oamenii să se mântuiască şi să ajungă la cunoştința adevărului” (I Tim. 2,4), rezultă că harul divin se oferă tuturor oamenilor. Faptul că se oferă tuturor oamenilor nu înseamnă că forțează libertatea omului; iar faptul că nu toți oamenii se mântuiesc nu e o dovadă că nu li s-ar fi oferit harul, ci numai că ei n-au colaborat cu harul divin.

Temeiuri patristice:

Faptul că harul e universal, dar nu constrângător este susținut limpede de Sfânta Tradiție; astfel Sfântul Ioan Gură de Aur zice: „Dumnezeu nu constrânge pe nimeni, dar dacă Dumnezeu voieşte şi noi nu voim, mântuirea noastră este cu neputință”.

Iar Sfântul Macarie spune: „din cauza libertății cu care este înzestrat omul, Dumnezeu nu produce nimic în om, cu toate că poate”.

Teologia catolică, deşi vorbeşte în termeni hiperbolici despre grație, în realitate o consideră o putere creată. De aceea toate expresiile îndrăznețe pe care le foloseşte au ceva echivoc în ele. Pe de o parte ea consideră grația ca mijloc prin care ne unim cu Dumnezeu, ne îndumnezeim, participăm la natura divină, devenim fii ai lui Dumnezeu, deiformi; pe de alta, ea pune între Dumnezeu şi noi realitatea creată a grației. Chiar definițiile teologiei catolice despre grație sunt înşelătoare, afirmând lucruri pe care analiza teologică ulterioară le face să se evaporeze. Astfel, în teologia catolică despre grație întâlnim definiții ca acestea: „Grația este **un dar supranatural** sau **de ordin divin**, inerent sufletului într-un mod permanent, care ne sfințeşte, adică ne face drepți sau plăcuți lui Dumnezeu şi ne aşează într-o stare de asemănare şi **unire**

**cu Dumnezeu**, făcând din noi fiii Săi adoptivi şi moştenitorii Săi, capabili să producem opere meritorii ale vieții eterne" (Tanquerey, *Synopsis Theologiae Dogmaticae*, II, p. 111), sau ca cea a abatelui de Broglie: „Grația este o ridicare gratuită a creaturii deasupra naturii sale proprii, în virtutea căreia ea **participă la viața intimă a lui Dumnezeu, intră în societatea celor trei persoane ale Sfintei Treimi** şi e chemată să se bucure de viziunea intuitivă şi să primească o **comunicare din fericirea de care se bucură Dumnezeu însuşi**" Louis de Broglie, *Le surnatural*, 1908, p. 122.

Explicând expresia „dar supranatural, inerent sufletului", Mgrs. Prunel declară: „deci Dumnezeu e cel ce vine să locuiască în suflet şi rămâne acolo, dar nu cu o prezență naturală, asemănătoare celei care îl face să fie pretutindeni deodată, în toate locurile din spațiu; e vorba de o prezență specială" (*Cours superieur de religion*, IV, p. 81). Dar tot el precizează că „învățătura comună a teologilor distinge cu grijă, în grație, un element infinit şi un element finit. Elementul infinit e însuşi Dumnezeu care vizitează sufletul, locuieşte în el, se dă lui şi îi infuzează o viață nouă, care e viață propriu creştină, deosebită de viața naturală, sau simplu rațională; elementul finit e grația însăşi, e o calitate sau, dacă vrem, **un accident de ordin divin**, care poate fi numai creat în sens larg, căci în sensul propriu creațiunea se întinde numai la substanțe" (*Ibidem*).

Expresiile de mai sus sunt echivoce. Ele trebuie „înțelept interpretate", nu mai pot fi luate în înțelesul literal al cuvântului, ca cele ortodoxe.

Învățătura catolică despre grație suferă de o contradicție fundamentală: pe de o parte grația e de ordin divin, produce în noi o viața deiformă, ne uneşte cu Dumnezeu, prezența ei în noi este însăşi prezența lui Dumnezeu; pe de alta, Dumnezeu nu ne dă din însăşi viața Sa, din energia Sa intrinsecă, ci produce în noi o calitate creată. Mai poate fi numită divină viața noastră, care nu primeşte nimic din cele ce e propriu lui Dumnezeu?

Sf. Chiril al Alexandriei arăta că fără un har necreat noi nu suntem readuşi la asemănarea cu Dumnezeu, din care am căzut. Şi toată lupta lui pentru deofiinţimea Duhului cu Tatăl şi cu Fiul era pentru ca să poată deduce că numai în cazul acesta harul e necreat. Ţinem la dumnezeirea Duhului, pentru că noi nu suntem părtaşi ai unui har „neipostatic", ci ai energiei Duhului dumnezeiesc, care fiind chipul Fiului ne face şi pe noi în chipul Fiului: „Deci Dumnezeu este Duhul cel ce ne modelează după Dumnezeu, nu ca printr-un har slujitor, ci ca unul ce prin Sine dăruieşte celor vrednici participarea la firea dumnezeiască … Întreabă apoi pe adversari, mai suntem şi ne mai numim noi temple ale lui Dumnezeu şi dumnezei, dacă suntem părtaşi de un simplu har neipostatic. Dar nu e aşa. Căci suntem temple ale Duhului Sfânt cel existent şi subsistent. Şi pentru El ne numim şi dumnezei, ca unii ce suntem părtaşi de firea dumnezeiască şi negrăită prin legătura cu El. Iar dacă Duhul care ne îndumnezeieşte e străin şi despărţit de firea dumnezeiască în mod esenţial, am căzut din nădejde, fiind împodobiţi cu prerogativele nimicului" (*Despre Sf. Treime*, VII). Iar în altă parte, tot Sf. Chiril spune că Dumnezeu nu poate fi în noi prin creatură, adică, am zice noi, printr-o graţie creată. Aceasta n-ar mai fi o prezenţă în noi a lui Dumnezeu. S-ar pune între Dumnezeu şi noi un zid despărţitor. Şi în acest caz am fi părtaşi nu dumnezeirii, ci creaturii: „Căci nu se poate ca să se sălăşluiască în noi prin creatură Dumnezeu cel mai presus de creatură. Căci precum locuind în noi Dumnezeu cel după fire, nu suntem ai creaturii, ci ai dumnezeirii, la fel locuind în noi creatura, nu suntem părtaşi dumnezeirii, ci creaturii" (*Ibidem*).

Doctrina catolică distinge în afară de graţia creată, pe cea necreată, iar aceasta e însuşi Duhul Sfânt. Dar Duhul Sfânt e socotit graţie numai întrucât prin apropriere. El e cauzatorul graţiei propriu-zise, a graţiei create în suflet. Prin urmare Sf. Duh se numeşte graţie numai întrucât e Creatorul graţiei. Dar aici apare o inconsecvenţă a teologiei catolice: de ce e nevoie să creeze Duhul Sfânt o altă calitate creată în suflet, pentru ca sufletul să intre în legătură specială cu Dumnezeu, să simtă prezenţa lui Dumnezeu în sine? Nu putea sufletul însuşi, care e tot creat, sau prin calităţile sale

create, să intre în această legătură, să simtă şi să cunoască pe Dumnezeu într-un mod special? Dau dacă creatul nu poate sta în legătură cu Dumnezeu, cum poate sta după ce e înzestrat cu o altă calitate, tot creată? Catolicismul introduce aici noțiunea de **creat supranatural**, față de creatul natural. Dar esențialul e că şi acest supranatural e tot creat. E o înrudire nesfârşit mai mare între cele două sfere ale creatului, ca între creatul supranatural şi Dumnezeu. Logic se pune deci alternativa: sau poate sufletul prin calitățile sale create să simtă şi să cunoască pe Dumnezeu, sau nu poate aceasta prin nimic creat.

În ce priveşte ființa grației, catolicii spun că e un **accident** creat, o **calitate** infuză sau un **habit** inerent sufletului. Ei n-o socotesc substanță, spunând că dacă ar fi o substanță adăogată lângă substanța sufletului, ar însemna că sufletul n-a fost creat complet şi s-ar contrazice perfecțiunea creațiunii dumnezeieşti.

Accidentul e totdeauna al unei ființe el nu stă de sine, şi anume al unei ființe de acelaşi ordin cu el, chiar dacă poate deveni prin participare şi al unei alte ființe, prin unirea strânsă a ei cu cea dintâi. Dacă grația e accident creat, trebuie să fie accidentul unei substanțe create. Dumnezeu nu creează nici puteri şi lucrări de sine stătătoare, nici dependente de El însuşi, odată ce e necreat. Puterile şi lucrările create sunt dependente de substanțe create (sunt accidente ale substanțelor create). Grația însă e o putere şi o lucrare creată atârnătoare de Duhul Sfânt. Dar cum se poate ca substanța necreată a lui Dumnezeu să aibă un accident creat? Catolicii zic că grația e o putere pe care o ține Duhul Sfânt în atârnare de suflet, ca un accident pe lângă suflet, nefiind nici a unuia nici a altuia, ci a amândurora, ceea ce-i cu totul de neînțeles. Accident propriu zis al sufletului nu e, pentru că în acest caz ar trebui să izvorască din suflet. E ceva de neconceput ca o putere să fie un accident al unei substanțe şi totuşi să nu fie din ea, nici din aceea care o susține lângă ea, adică, grația să nu fie nici din ființa lui Dumnezeu, care o ține pe lângă suflet, nici din ființa sufletului pe lângă care este susținută. S-ar putea spune că e accident pe lângă suflet, neputând exista din clipa în care e creată decât pe lângă suflet. Dar atunci cum mai stă învățătura catolică, după

care grația e oferită omului de Dumnezeu şi omul o poate primi sau nu? De aici rezultă că ea există şi înainte de primirea ei de către om. Dar un accident nu poate exista de sine. Ar fi deci un accident al lui Dumnezeu. Dar cum poate avea ceva necreat un accident creat, o putere creată? Ar urma că Dumnezeu o creează numai pentru a o oferi sufletului şi ea primeşte întrebuințarea reală numai prin acceptarea ei de către suflet. La ortodocşi, ca energie, ca slavă a ființei divine, harul îşi are o realitate şi independent de om, nu se depreciază deci harul cum se depreciază la catolici.

Aceleaşi observații sunt de făcut cu privire la definiția grației ca **habit** sau **calitate**. Ele sunt tot accidente create, neizvorând nici din suflet, nici din Dumnezeu. Calitatea e un accident care nu poate sta de sine. Grația fiind o calitate creată, nu poate fi a lui Dumnezeu. Pe de altă parte, până nu e încă primită de om, ce este? Sau nu există înainte de aceea? Dar atunci ce mai înseamnă expresia că Biserica e „depozitul grației”? Iar ce e mai grav e că prin această calitate creată sufletul nu e ridicat din ordinea creatului, ci are doar o calitate creată sau mai multe, în plus.

Dogmatistul catolic Scheeben a căutat să iasă din aceste dificultăți, concepând grația aproape ca un fel de „nouă natură”, ca o physis, ca o „supranatură”, o existență recreată, o „îndumnezeire”, un „principiu de asemănare şi activitate divină” (cf. Yves Congar, *op.cit*., p. 714). Dar dacă această a doua natură n-are nimic necreat în ea, cum poate fi un principiu de asemănare şi activitate divină?

Dificultăți tot aşa de mari întâmpină catolicismul şi când trebuie să spună în ce mod participă sufletul prin această calitate creată la Dumnezeu. Creatul nu poate cuprinde decât ceea ce e mărginit. Pe de altă parte, în concepția catolică, la Dumnezeu nu e o deosebire între ființa Lui şi energiile sau însuşirile Lui. Din aceste două învățături rezultă pentru catolicism toate greutățile determinării modului şi a măsurii în care Dumnezeu poate fi participat prin creatură. Problema e cum poate fi participată însăşi ființa lui Dumnezeu, dar într-un mod accesibil creaturii, adică mărginit? Cum poate vedea sufletul în mod mărginit, printr-o putere creată, dar totuşi

în mod real pe Cel nemărginit? Teologia catolică încearcă să iasă din dificultate, afirmând că poate fi cunoscută însăşi fiinţa lui Dumnezeu, dar numai „cu o parte" a ei. Dar în explicarea acestei „părţi" cunoscute din fiinţa divină, şcolile teologice încep discuţii subtile şi interminabile. În esenţă, teologia catolică rămâne aici: prin graţie sufletul participă obiectiv la fiinţa divină, dar în mod mărginit. El se întinde „până la putinţa unei participări obiective a Dumnezeirii, cu condiţia ca obiectul dumnezeiesc să fie inteligibil finito modo". Dar oare, acest mod mărginit de participare a fiinţei divine nu o aduce mărginire la nivelul omului şi aceasta nu înseamnă că sufletul nu mai cunoaşte propriu zis pe Dumnezeu în ce cunoaşte? Numai dacă sufletul devine subiectul lucrării necreate a lui Dumnezeu, cum e cazul în ortodoxie, cunoaşte pe Dumnezeu prin Dumnezeu ca nemărginit.

Ca să fie posibilă o participare finită la însăşi fiinţa nemărginită a lui Dumnezeu, teologia catolică defineşte această Fiinţă ca intelectualitate. Şi de fapt e admisibil că se poate participa la o intelectualitate infinită în sine şi atunci când participarea e numai finită. Dar prin aceasta s-a eliminat experienţa prezenţei lui Dumnezeu ca subiect de comuniune, putere şi fericire, rămânând o pasivă şi impersonală intelectualitate sau o sumă de idei care n-au nimic deosebit de un simplu obiect supus minţii noastre. Unde mai e aici experienţa comuniunii cu Dumnezeu cel personal şi ca atare nesfârşit, suveran şi copleşitor în relaţia Lui cu omul? În Ortodoxie aceasta e experienţa şi „vederea" unui Dumnezeu al vieţii nesfârşite, pentru că e experiat în energiile Sale nesfârşite de la început, dar crescând mereu în această nesfârşire. Unde sunt energiile, e Dumnezeu însuşi prezent în ele, iar sufletul nu vede printr-o calitate creată, prin graţia creată, ci prin însăşi lucrarea dumnezeiască adăugată în măsură tot mai mare la lucrarea creată a sufletului. Graţia creată, a catolicismului desparte sufletul şi lumea de Dumnezeu, ca să-i dea doar o capacitate de a cugeta la Dumnezeu într-un mod mai elevat decât în starea naturală.

O încercare de a împăca concepţia ortodoxă şi catolică despre graţie a făcut, la ortodocşi, un teolog grec din veacul al XVII-lea, Georgios Coresios. El admite atât o

grație creată cât şi una necreată. Cea necreată nu e însuşi Duhul Sfânt sau ființa divină, ca la catolici, ci energia dumnezeiască deosebită de ființa dumnezeiască, în sensul palamit. Dar ea produce în noi daruri create. Grația ca lucrare divină e necreată, dar efectul ce-l produce - grația ca suportată de noi - e o realitate creată. Precum se deosebeşte căldura din foc de căldura produsă de el în apă sau în altceva, aşa se deosebeşte grația ca lucrare necreată a lui Dumnezeu de efectul creat produs în noi. Pentru grația creată, Coresios adoptă apoi toate împărțirile scolastice: grație antecedentă, grație habituală, actuală, etc. Grația habituală e forma accidentală care perfecționează materia sufletului, alungând din el forma opusă a păcatului. Coresios evită dificultățile ce reies din identificarea energiilor divine cu ființa dumnezeiască. Dar, admițând că energia necreată produce în suflet o grație creată, şi el înfruntă alte două dificultăți. Cea dintâi este enigma unei realități create, care nu are un suport propriu din care să emane. A doua este paravanul pe care îl ridică, prin această grație creată, între suflet şi natura dumnezeiască. Coresios a adoptat teoria catolică, pentru că i se părea lucru pretențios să admită că conținuturile sufleteşti ale omului renăscut au caracter dumnezeiesc. Dar din doctrina ortodoxă nu rezultă că ele sunt în întregime necreate, ci numai că sunt străbătute şi înălțate de factorul necreat. Ele sunt teandrice. Înțelepciunea omului duhovnicesc nu e numai lucrare creată ci şi necreată, căci e o înțelepciune transfigurată. Transfigurarea aceasta nu mai e o calitate creată dar supranaturală, ca în teoria catolică şi coresiană, ci o calitate necreată; creatul şi necreatul fac o unitate.

Este adevărat că teologia catolică mai nouă încearcă, într-un real efort de apropiere de înțelegerea patristică, să expună grația ca o „nouă natură" o „physis", o „*supranatură*", o „*îndumnezeire*" (*Ibidem*, p. 670; vezi şi Tomas Spidlik, *Izvoarele luminii*¸ Editura Ars Longa, Iaşi, 1994, p. 39-40). De fapt, e vorba despre un creat supranatural şi un creat natural; important rămâne însă faptul că şi acest creat supranatural este tot creat. Prin urmare, chiar şi acest creat supranatural e mai apropiat de natură decât de Dumnezeu iar actul ce are loc în om prin lucrarea harului rămâne

tot în sfera creatului. Harul apare ca un accident creat care nu izvorăşte nici din suflet (pentru că ar fi pur uman) dar nici din Dumnezeu (pentru că Dumnezeu fiind esenţă pură, după apuseni, este total incomunicabil). Practic, contradicţia dintre conceperea lui Dumnezeu ca esenţă pură şi deci incomunicabilă, pe de o parte, şi necesitatea imperioasă de a afirma o legătură reală, o unire a lui Dumnezeu cu umanul, a împins teologia apuseană într-o aporie irezolvabilă în care e închisă şi astăzi.

**Concepţia protestantă** despre har, nemulţumită de autonomizarea şi obiectualizarea harului din teologia catolică, a vrut să afirme o legătură a lui Dumnezeu, prin acest har, cu oamenii. Protestantismul afirmă în general că harul uneşte pe om cu Dumnezeu; dar această afirmaţie este foarte fragilă din punct de vedere teologic pentru că nu se înţelege cum poate împărtăşi Dumnezeu ceva din fiinţa Sa, care nu poate fi decât intangibilă şi incomunicabilă. Teologia răsăriteană, prin cugetarea patristică fundamentată biblic, a găsit de timpuriu soluţia prin învăţătura despre harul divin ca energie divină necreată izvorând chiar din fiinţa lui Dumnezeu, neidentică cu el dar împărtăşindu-se real oamenilor. În acest fel, ea a putut să înveţe şi să argumenteze totdeauna atât transcendenţa şi intangibilitatea absolută a lui Dumnezeu (ca esenţă) cât şi comunicabilitatea Lui efectivă şi permanentă, chiar imanentă, ca energie divină necreată. De aceea, concepţia protestantă despre har a rămas un efort meritoriu şi lăudabil dar neajuns la ţintă. Simţind această lipsă şi rămânând, de fapt, cantonat în separările şi ambiguităţile milenare care grevează mentalitatea apuseană, protestantismul preferă să vorbească mai mult despre Duhul Sfânt decât despre har; pentru că a vorbi despre Duhul Sfânt înseamnă a vorbi în general despre lucrarea lui Dumnezeu, pe când a vorbi despre har înseamnă a vorbi despre actualizarea acestei lucrări, despre prezenţa ei hic et nunc şi despre efectul ei imediat controlabil, respectiv despre o sfinţire. Învăţătura despre Sfântul Duh în general poate rămâne o simplă teorie, o abstracţiune, pe când învăţătura despre har (şi, mai concret, învăţătura despre lucrarea lui prin mijloacele harice concrete, prin Sfintele Taine) obligă la discuţia despre sfinţire. Protestantismul

a conceput totdeauna harul (*die Gnade*: har, favoare, iertare, grație) ca o „iertare a celui păcătos: achitare juridică şi, prin urmare, miluirea omului" (Kurt Plachte, *Das Sakrament des Altars*, Lettner Verlag, Berlin, 1955, p. 104) („Gnade ist *Begnadigung* des Sunders: richtlicher Freispruch und daraufhin *Begnadung* des Menschen"). Teologia luterană de astăzi simte acut insuficiența vechii concepții apusene despre har şi, deşi nu are la bază temeiul obiectiv al împărtăşirii reale a lui Dumnezeu fără afectarea intangibilității esențiale, totuşi insistă să sublinieze cu tărie că harul este „renaşterea la viața cea adevărată, la profunzimea vieții, … la maturitatea vieții, la viața în Dumnezeu … transformarea existenței … minunea prezenței lui Dumnezeu întru noi, pentru noi, în noi" (*Ibidem*).

Teologia luterană impută, în primul rând, concepției catolice despre har „înțelesul pur efectiv, ca despărțit de cel ce dăruieşte şi, prin aceasta, ca un dar impersonal, neutru … «un har obiectual» (dingliche Gnade) care e turnat în îndreptarea omului … «ceva supranatural» care e real deosebit de Dumnezeu" (Horst-Georg Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik*, Gerd Mohn, Gutersloh, 1980, p. 255). Ea îşi dă seama că „soteriologia romano-catolică ne ține astfel într-o concepție obiectuală şi materială despre har", că „harul e obiectivizat într-o substanță impersonală activă, e despărțit de dăruitor" (*Ibidem*). Față de această materializare a harului şi confiscare a lui în doctrina despre îndreptarea prin merite, luteranii observă că „*charis*" este în Noul Testament ceva în mod esențial dăruit, nemeritat. *Dorean* şi *charis* sunt sinonime, după Romani 3,24, iar „la Pavel harul stă în opoziție cu meritul (Leistung) conform Romani 11,6" (*Ibidem*¸ p. 233). Mărturisirea luterană stă în corespondență cu căderea radicală în păcat, susținând harul nemeritat şi necondiționat, ca „*gratia praeveniens*" şi formulând tranşant că „radicalitatea păcatului cere radicalitatea harului (die Radikalität der Sünde fordert die Radikalitat der Gnade)" (Albrecht Peters, *Zur Auferbauung des Leibes Christi*, 1965, p. 203, apud H.G. Pohlmann, *op.cit*., p. 27). Harul nu poate fi separat de Dumnezeu, „Dumnezeu nu împărtăşeşte harul fără mijlocul haric, ci prin el; El însuşi este harul" (W. Trillhaas, *op.cit*, p. 336),

iar acesta „nu poate fi autonomizat ipostatic” (Philipp Melanchthon, *Loci theologici* …, capitolul „De gratia”, apud W. Trillhaas, *ibidem*). În sprijinul gratuității harului, teologii luterani de astăzi reactualizează definiția lui Melanchthon despre har ca „*favor misericordia, gratuita, benevolentia Dei erga nos*” (W. Trillhaas, *op.cit*., p. 336). În sublinierea necesității şi gratuității harului, teologia luterană se întâlneşte, fără îndoială, cu cea ortodoxă. Dar, aşa cum am arătat anterior, şi ea rămâne, în ansamblu, prizoniera mentalității general-apusene care separă între creat şi necreat, între Dumnezeu şi om. De la separația inițială între Dumnezeu şi om, protestantismul a ajuns la *solus Deus*, de la gratuitatea harului, el a ajuns la *sola gratia*, afirmând că harul „curge numai şi numai din libertatea lui Dumnezeu”, că este totdeauna *gratia praeveniens*, adică este totdeauna un har premergător oricărei fapte, ființe şi voințe a noastră”; chiar şi harul următor faptei şi rugăciunii noastre fiind socotit o *gratia subsequens*, nemeritat (unverdient), „în opoziție cu ceea ce am dobândit, adică cu mânia lui Dumnezeu şi cu dreptatea Lui” (*Ibidem*). Dorind să sublinieze „libertatea lui Dumnezeu”, adică suveranitatea Lui, protestantismul n-a făcut decât să anuleze libertatea umană; teologia ortodoxă însă, pe baze biblice şi patristice, a reuşit să argumenteze realitatea că tocmai libertatea lui Dumnezeu garantează cu necesitate libertatea umană, că „unde e Duhul e şi libertatea” (II Corinteni 3,17), că „prin El existăm, viem şi suntem” (Faptele Apostolilor 17,28), că „nimic din cele naturale, precum nici firea însăşi, nu se opune Celui ce e cauza firii” (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Opuscula theologica et polemica*, P.G. 91, col. 81 A; apud D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Bucureşti, 1978, p. 319), iar afirmarea libertății umane nu împietează deloc asupra suveranității divine pentru că libertatea umană însăşi este un dar din libertatea divină şi nu există decât ca atare. Împotriva materializării catolice a harului, teologii luterani subliniază că harul trebuie înțeles numai în relația personală, întrucât intenționează dăruirea lui Dumnezeu către oameni. El ni se dă totdeauna cu scopul expres al mântuirii, deci este necesar pentru noi; deşi, din lucrarea mijloacelor harice nu mai reiese expres acest lucru. Teologii luterani rămân şi

astăzi la formularea că harul este „totdeauna o grațiere (*Begnadigung*) a ceea ce ar trebui să primim după dreptate, respectiv o atribuire a ceea ce nu am avea dacă ar fi după dreptate" (Ph. Melanchthon, *op.cit*, la W. Trillhaas, *op.cit*., p. 337). Totuşi, plecând de la formularea lui Melanchthon, „*in summa non aliud est gratia nisi condonatio seu remissio peccati*" (W. Trillhaas, *op.cit*, p. 337), ei ajung astăzi la concluzia că formula *gratia-favor* Dei „prezintă cumva o limitare obiectivă, … condescendența harică a lui Dumnezeu față de noi … cuprinde totuşi ceva mai mult, de exemplu darul şi conservarea vieții, conform formulei lui J.G. Hamann: «Existența originară este adevăr, existența împărtăşită este har» (Günther Wenz, *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1988, p. 44). De aceea, iertarea păcatelor nu este înțeleasă numai ca un dar haric ci şi „conținut central al tuturor darurilor harice" şi, de aceea „aspectul forensic al evenimentului îndreptării nu e voie să fie manevrat împotriva celui *efectiv*" (*Ibidem*). Invocând pe Luther, care interpreta Cina ca „ajutor şi doctorie" împotriva „păcatului morții şi a nenorocirilor", teologii luterani apreciază că această „iertare" a harului trebuie înțeleasă „în acelaşi timp ca fortificare şi întărire … apărare şi ajutor … o putere de mântuire care lucrează până în dimensiunile corporale ale ființei umane „ (Ernst Fincke, *Das Amt der Einheit*, Schwabenverlag, Stuttgart, 1964, p. 107). Harul este deci înțeles astăzi ca „o putere creațională care a pătruns în această condiție terestră (in diesen Weltbestand)", „care a venit în această lume şi lucrează în ea prin Hristos … este evenimentul pătrunderii lumii de sens" (W. Stählin, *op.cit*., p. 141). El trebuie înțeles mai ales dinamic, pentru că „nu desemnează o existență în sine (Sein an sich) ci un eveniment şi trebuie înțeles personal şi istoric", pentru că "Hristos, prezent şi lucrător ca persoană, nu este un *res* (după cum nici Dumnezeu nu este un obiect «care se dă»)" (cf. H.G. Pohlmann, *op.cit*., p. 234). Luteranii remarcă în ultimul timp că în timp ce teologia apuseană se interesa mai mult de iertarea păcatelor şi îndreptățire, teologia patristică vorbea de nemurire şi chiar de îndumnezeirea omului; pentru că Sfântul Ignatie al Antiohiei sublinia „planul de mântuire al omului

nou" („oikonomia eis ton kainon anthropon"; Efeseni 20,1) iar după Sfântul Irineu, Hristos „a recapitulat în sine întreaga evoluție a omului" (*Adversus haereses*, Liber III, 18,8, în „Sources chretiennes", vol. 211, Paris, 1974, p. 342), răscumpărarea însăşi nefiind decât „recapitularea (anankephaláiosis) creației primare" (vezi Nicolae Cabasila, *Viața în Hristos*, trad. de T. Bodogae, Editura Arhiepiscopiei Bucureşti, 1989).

**Harul, harismele şi darurile Sf. Duh**

**Harul divin** este unic şi unitar după ființa sa, însă prin lucrările şi efectele pe care le produce în persoanele umane el ia înfățişări şi manifestări diferite.

Manifestările sau lucrările diferite care apar din colaborarea harului divin cu omul se numesc *daruri*.

Diversificarea harului divin, prin colaborarea cu omul, care duce la apariția darurilor, este prezentată de Sfântul Apostol Pavel astfel: „darurile sunt felurite, dar Duhul este acelaşi … Şi lucrările sunt felurite, dar e acelaşi Dumnezeu care lucrează toate în toți. Căci unuia i se dă Duhul, cuvânt de înțelepciune şi altuia cuvântul cunoştinței, după acelaşi Duh … unuia darul facerii de minuni, altuia al proorociei, iar altuia feluri de limbi, iar altuia tălmăcirea limbilor …" (I Corinteni 12,4-11).

Darurile Duhului Sfânt sunt nu numai lucrări ale Sfântului Duh, ci şi efectele acestor lucrări, prin colaborarea omului cu harul. Felul în care efectul acestei colaborări constituie esența darurilor, o exprimă teologul Vladimir Lossky: „harul, pătrunzând ființa interioară a omului, manifestându-se în persoana noastră însăşi, până ce voința noastră rămâne în acord cu voia divină, conlucrează cu ea, dobândind harul, făcându-l al nostru".

De fapt, tocmai această transformare interioară în om, această împropriere umană sau umanizare a harului constituie darurile Sfântului Duh. Darurile sunt expresia bogăției nesfârşite a harului divin care, deşi unic în firea sa, se manifestă divers în lucrările şi efectele sale. Altfel spus, harul divin se arată prin daruri ca o

unitate în diversitate. De fapt, deşi diversificat, Duhul unifică pe cei ce posedă aceste daruri diferite.

Astfel, Sfântul Vasile cel Mare arată: „Duhul ține legate între ele mădularele (credincioşii) prin darurile care se intercondiționează. Toate mădularele înzestrate cu daruri diferite completează prin aceasta trupul lui Hristos şi, în unitatea Duhului, transmit unii altora bunătățile acestor daruri care le sunt necesare tuturor".

De fapt, fiecare credincios are nevoie de ceilalți, dar totodată e şi responsabil față de ei. Darul este o calitate, o virtute sau o putere mai mare, mai deosebită pe care Duhul o dă unui membru al Bisericii. El are o dimensiune *verticală* (adică e primit în dar de sus) şi totodată, o dimensiune *orizontală*, adică este dat spre folosul tuturor- În acest sens, posesorul darului devine un slujitor. Tot Sfântul Vasile cel Mare arată că orice dar este, de fapt, obligație față de ceilalți.

**Harismele**

Harismele sunt daruri mai deosebite, daruri excepționale, cu totul speciale ale Sfântului Duh. Sf. Apostol Pavel le enumeră împreună cu darurile obişnuite. Ele se deosebesc însă de acestea, pentru că darurile obişnuite sunt accesibile - prin practicarea virtuților - oricărui creştin, pe când harismele nu. De exemplu: înțelepciunea, blândețea, răbdarea, cunoştința sunt daruri la care în principiu ar putea ajunge orice creştin, prin virtute; darul facerii de minuni, darul proorociei sau darul vindecărilor sunt însă harisme, la care nu ajung decât puțini credincioşi şi numai printr-o acțiune specială, eminentă, a harului divin.

Harismele sunt deci daruri excepționale, care întăresc Biserica într-o măsură cu totul deosebită: dacă posesorii darurilor sunt membri vii ai Bisericii, posesorii harismelor sunt stâlpi sau pietre importante în alcătuirea ei.

Actualizarea dumnezeirii împărtăşite sau a harului se arată în ceea ce se numesc **darurile Sfântului Duh**, sau **duhuri**. Biserica are mereu toate darurile, chiar dacă nu totdeauna la fel de actualizate. Membrii Bisericii se bucură de unele sau de altele, după însuşirile lor naturale, deoarece darurile nu au altă menire decât să dezvolte

însuşirile naturale. Darurile nu dau propriu-zis îndreptarea omului. Aceasta o dă harul în generalitatea lui, de la început, până nu s-a actualizat în daruri. Ele desăvârşesc pe omul îndreptat. Dar unde sunt ele e semn că omul s-a îndreptat, că e pe calea spre desăvârşire, căci rădăcina lor e harul. Deci nu e o separaţie între har şi daruri. Darurile reprezintă înflorirea variată a bogăţiei nesfârşite a harului, deşi uneori se împărtăşesc prin acte deosebite (ierurgii) ca să accentueze că nu depinde numai de om actualizarea harului în daruri, ci şi de o mişcare a harului, adică de o mişcare a lui prin Sfântul Duh. „Se desemnează, adeseori, darurile Sfântului Duh prin numele celor şapte duhuri din textul de la Isaia: duhul înțelepciunii, duhul înțelegerii, duhul sfatului, duhul puterii, duhul cunoştinței, duhul bunei credințe, duhul temerii de Dumnezeu (Is. II,2). Dar teologia ortodoxă nu face o distincție specială între aceste daruri şi harul îndumnezeitor. Harul înseamnă în general pentru tradiția Bisericii Răsăritene, toată bogăția naturii divine, întrucât se comunică oamenilor; e dumnezeirea care se revarsă în afara esenței şi se dă, natura divină la care participă oamenii în energii. Sf. Duh, sursa unică a tuturor darurilor necreate şi infinite, primeşte toată mulțimea de numiri care pot fi aplicate harului" (V. Lossky, *op.cit*., p. 160). După Sf. Vasile cel Mare, nu e dar acordat creaturii în care Sf. Duh să nu fie prezent (*Despre Sf. Duh*, XVI,37). El e „Duhul adevărului, darul înfierii, făgăduința bunurilor viitoare, pârga fericirii veşnice, puterea de viață făcătoare, izvorul sfințeniei" (*Liturghia Sf. Vasile*). Toată mulțimea de numiri se raportează la har, la bogăția naturală a lui Dumnezeu pe care Sf. Duh o comunică acelora în care este prezent, mai bine zis modurilor de lucrare ale harului, corespunzătoare însuşirilor naturale ale oamenilor. Aceasta e dumnezeirea iconomică, revărsată Bisericii şi membrilor ei, pe care Duhul Sfânt ne-o face cunoscută, El însuşi ca persoană rămânând necunoscut şi nemanifestat. Harul fiind această dumnezeire, el e unul, iar darurile în care se manifestă eficiența Lui sunt nesfârşite: „**Haris** grec se oferă la început credinței ca un singur bloc aurifer, imposibil de îmbucătățit. Nu există în el secțiuni verticale (grație prevenientă, determinantă, ajutătoare, concomitentă), sau orizontale (suficientă, eficace, etc.), care formează în Occident o adevărată ştiință,

ale cărei subtilități sfidează uneori înțelegerea. În Răsărit el se prezintă sub aspectul global al unui har, vivificator prin esență, adică sfințitor, generator el însuşi de harisme, o veritabilă mană spirituală (noetòn manna). Energie infuză necreată, charis rămâne mereu aportul personal al Dătătorului, al Duhului de viață făcător, aport prin care se realizează participarea noastră personală la Înțelepciunea incoruptibilă, în mulțimea infinită a darurilor, care sunt tot atâtea daruri distinctive individuale.

În Apus împărțirea grației e posibilă şi firească, dat fiind că este o putere creată, deci Dumnezeu o poate crea după necesitățile sufletului căruia i-o dă. În Răsărit harul fiind energia ființei divine, el e obiectiv neîmpărțit, cum neîmpărțită e această ființă.

Energia necreată ne şi uneşte în Trupul cel unic al lui Hristos, în Biserică, dar ne şi promovează ca persoane deosebite şi deosebit înzestrate. De aceea, coborârea Lui la Cincizecime se face în acelaşi timp peste Apostolii adunați la un loc, dar şi peste fiecare în mod distinct, „marcând pe fiecare cu pecetea unui raport personal şi unic cu Treimea, devenită prezentă în fiecare persoană" (V. Lossky, *op.cit*., p. 165). „El este total prezent în fiecare şi peste tot, zice Sf. Vasile cel Mare. Împărțindu-se, el nu suferă divizare. Când ne împărtăşim de El, El nu încetează de a rămâne întreg, ca o rază de soare … care procură bucurii tuturor, în aşa fel că fiecare crede că el e singurul care profită de ea, în vreme ce această rază luminează cerul şi pământul şi străbate aerul. Tot aşa Duhul se află prezent în fiecare din cei ce-l primesc, ca şi când nu s-ar comunica decât aceluia singur şi totuşi El revarsă peste toți harul total, de care se bucură toți cei care se împărtăşesc după măsura propriilor lor capacități, căci nu sunt măsuri pentru posibilitățile Duhului" (*Despre Duhul Sfânt*, IX,22).

**Cele şapte daruri ale Sfântului Duh**

Aşa cum am arătat, darurile Sfântului Duh sunt diversificate. Bogăția de manifestare a harului divin în oameni este nesfârşită. Totuşi, întemeiată pe textul biblic de la Isaia 11,2-3, Biserica clasifică darurile Duhului Sfânt în şapte: darul înțelepciunii, al înțelegerii, al sfatului, al puterii, al cunoştinței, al bunei credințe, evlaviei şi al temerii de Dumnezeu.

Această diversificare şi împărțire a harului divin, care este unitar, poate părea falsă. Ea nu este falsă, pentru că harul ia înfățișări diferite, el este asumat şi rodeşte diferit în oameni, căci personalitatea umană şi sufletul uman sunt nesfârşit de diverse şi diversificate; şi aşa e şi bine să fie.

Aceste daruri se împărtăşesc, conform învățăturii ortodoxe, prin Biserică, virtual prin taina Mirungerii, prin care se spune că se imprimă „pecetea darului Sfântului Duh". Sf. Vasile cel Mare exprimă împărtăşirea darurilor astfel: „El e total prezent în fiecare şi peste tot. Când ne împărtăşim din El, El nu încetează a rămâne întreg. Ca o rază de soare care produce bucurie tuturor, în aşa fel încât fiecare crede că numai el profită de ea, tot astfel Duhul se află în fiecare din aceia care-l primesc … de care se bucură toți şi se împărtăşesc după măsura şi capacitățile lor" (*Despre Sf. Duh*, IX,22).

**Bibliografie**

**D. Stăniloae,** *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Bucureşti, 1978

**N. Chițescu**, *Natura Sfântului Har*, în Revista „Biserica Ortodoxă Română", nr. 10-12/1943

**Serge Boulgakoff**, *Le Paraclet*, Editions Aubier, Paris, 1954

**Tomas Spidlik**, *Izvoarele luminii*¸ Editura Ars Longa, Iaşi, 1994

**Dosoftei Morariu**, *Despre dumnezeiescul har*, Roman, 1999

**Sf. Simeon Noul Teolog**, *Imnele*¸ trad. de Dumitru Stăniloae, Editura Arhiepiscopiei, Craiova, 1990

**Idem**, *Scrieri I-II*¸ trad. de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998-1999

**Sf. Serafim de Sarov**, *Convorbirea cu Montovilov*, Editura Episcopiei Ortodoxe, Alba Iulia, 1993

**Constantin Gheorghe**, *Harismele după epistolele Sf. Ap. Pavel*¸ în „Studii Teologice", nr. 1-2/1973

**Ioan Mircea**, *Har şi harisme. Iconomi ai tainelor şi harismatici*, în „Ortodoxia”, nr. 3/1983

**D. Vasilescu**, *Glosolalia*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8/1964

**P. Evdokimov**, *Vârstele vieţii spirituale*, trad. de I. Buga, Editura Christiana, Bucureşti, 1993

**Boris Bobrinskoy**, *Împărtăşirea Sf. Duh*, trad. de Măriuca şi Adrian Alexandrescu, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1999.

# XII. RAPORTUL DINTRE HAR ŞI NATURĂ

**Teorii catolice**

Ne reamintim că raportul între natura umană şi har e exprimat atât de dogmatiştii ortodocşi cât şi de cei catolici prin următoarele trei principii:

a. Harul este **absolut necesar pentru mântuire**, adică omul nu se poate ridica şi nu poate intra prin puterile sale, în comuniunea cu Dumnezeu, şi chiar ridicat de Dumnezeu are trebuință continuă de har, pentru perseverarea sa în această comuniune şi pentru dezvoltarea vieții sale duhovniceşti: „De nu se va naşte cineva din apă şi din Duh, nu va putea intra în împărăția lui Dumnezeu" (Ioan III,5. Iar cu privire la perseverarea în ea, Mântuitorul a spus: „Rămâneți întru Mine şi Eu întru voi. Precum mlădița nu poate să aducă roade de la sine, dacă nu rămâne în viță, tot aşa nici voi dacă nu rămâneți întru Mine" (Ioan, XV,4): Opinia contrară a lui Pelagiu că harul este numai relativ necesar - adică e necesar numai pentru o mai uşoară împlinire a binelui, care în fond se poate împlini şi prin puterile naturale - e respinsă de Biserică, deoarece micşorează însemnătatea absolută a operei de răscumpărare a Mântuitorului.

b. Harul se dă de Dumnezeu **gratuit**, adică e dar dumnezeiesc şi nu este obținut de om ca plată pentru fapte ale sale: „Şi sunt îndreptați în dar, cu harul lui, prin răscumpărarea cea întru Hristos Iisus" (Rom. III;24). Omul nu se poate face pe sine vrednic de răsplată (merituos) şi îndreptățit să aştepte harul ca răsplată datorită lui de Dumnezeu. Nici o faptă bună făcută de omul natural nu poate servi ca bază merituoasă pentru câştigarea ajutorului dumnezeiesc. Opinia semipelagiană, după care omul începe opera mântuirii sale, iar harul vine din urmă spre întărirea puterilor lui naturale - opinie care neagă harul pregătitor - este greşită. „Desigur, zice Andrutsos, în omul natural au rămas unele puteri spirituale şi morale, apte de utilizat în procesul mântuirii" şi omul natural, care face binele moral „poate primi mai uşor mântuirea oferită, decât cel ce vieţuieşte în fărădelege". „Este însă cu totul neîntemeiată şi condamnabilă credința că aceste puteri constituie puntea pe care omul natural trece cu

de la sine putere în împărăția harului. Între natură şi har există o mare prăpastie şi numai prin puterea dumnezeiască e posibilă trecerea din împărăția naturii în cea a harului".

c. Harul este **general**, dar nu forțează pe nimeni, **nu este irezistibil**. El e oferit tuturor oamenilor chemându-i pe toți la mântuire. Sf. Ap. Pavel spune că Mântuitorul „voieşte ca toți oamenii să se mântuiască şi la cunoştința adevărului să vie" (I Tim. II,4). Dacă însă numai unii se mântuiesc de fapt, acest lucru se datoreşte libertății omului, care poate primi sau refuza chemarea: „Iată eu stau la uşă şi bat; de va auzi cineva glasul meu şi va deschide uşa, voi intra la el şi voi cina cu el şi el cu mine" (Apoc. III,20).

Dar în aplicarea concretă a acestor principii generale apar unele deosebiri între învățătura catolică şi cea ortodoxă.

Deosebirile se referă la modul cum se produce legătura între har şi libertatea omului. Dacă harul face libertatea noastră să adere la har, cum mai suntem noi liberi? Dacă ne hotărâm în mod absolut liber să aderăm la har, ce parte mai are el la îndreptarea noastră? Toți teologii sunt de acord că această chestiune e una din cele mai misterioase ce se pot pune; mulți au numit-o nodul de nedezlegat al întregii teologii: *nodus inextricabilis totius theologiae*. De altfel, ea se pune şi pentru raportul între providență şi libertatea umană.

Doctrina catolică distinge între grația **excitantă** şi **ajutătoare**, fie că e vorba de grația prevenientă în sens restrâns care ne îndeamnă înainte de Botez să venim la Hristos, fie că e vorba de grația sfințitoare actuală pe care o primim la Botez şi care ne stă în tot cursul la dispoziție. Grația se ține mereu lângă uşa inimii noastre şi bate la ea, respectând libertatea noastră şi nevrând să intre fără voia noastră (Apoc. 3,20). Ea bate ca să trezească sufletul nostru adormit şi ca să-l excite la acțiunea cea sănătoasă. Ea se numeşte grație **excitantă**, căci loviturile ei sunt auzite de suflet, care poate să deschidă sau nu. Dacă sufletul deschide, locul ei îl ia grația **ajutătoare**, care îl ajută să săvârşească o faptă bună sau să reziste la o ispită. Grația excitantă se mai numeşte

şi **operantă**, pentru că Dumnezeu lucrează în om această iluminare a înțelegerii sau a voinței, fără om; sau **premergătoare**, pentru că premerge exercițiului libertății noastre; sau **suficientă** pentru că ajunge ca să ne facă să lucrăm în mod supranatural. Dacă o refuzăm, devine insuficientă, dar din vina noastră; în sine e suficientă. Grația ajutătoare se mai numeşte şi **cooperantă**, pentru că Dumnezeu lucrează acum în om, cu omul; voința omului a intervenit, a deschis uşa şi a acceptat ajutorul lui Dumnezeu; mai e numită şi grație **concomitentă**, pentru că ne însoțeşte la faptă; sau grație **subsequentă**, pentru că urmează celei dintâi care nu era decât premergătoare; în sfârşit, **grație eficace**, pentru că omul, conlucrând, triumfă cu ea asupra greutăților, fie pentru a face binele, fie pentru a evita răul.

Distincția aceasta între grația **suficientă** şi **eficace** stă la baza tuturor încercărilor catolice de a rezolva problema raportului între grație şi libertate. Grația suficientă, se dă tuturor: drepților pentru a împlini poruncile legii, păcătoşilor pentru a se îndrepta, necredincioşilor pentru a se apropia de Biserică. Dacă e urmată de grația eficace numai pentru unii, aceasta se datoreşte exclusiv oamenilor.

Pentru a înțelege mai bine problema care se pune, să nu uităm că grația suficientă ne dă puterea de-a lucra în mod supranatural dar dacă ea rămâne pur suficientă nu obține efectul: noi putem lucra, dar nu lucrăm. Grația eficace, dimpotrivă, îşi atinge în mod sigur scopul ei. Dar dacă noi lucrăm în mod sigur, cum mai lucrăm noi liber?

Două sisteme au încercat să rezolve chestiunea aceasta: **tomismul**, cu care se uneşte augustinismul, şi **molinismul** susținut de iezuiți, dintre care cel mai celebru, Suarez, l-a atenuat printr-un sistem numit **congruism**.

**Tomismul**, inițiat de Toma de Aquino, consideră că toată inițiativa mântuirii aparține harului, care pune în mişcare libertatea umană ca pe un simplu instrument, printr-o acțiune directă şi imediată. Voința omului nu se opune dar nici nu execută automat, ci se lasă condusă în mod conştient. Teoria tomistă a fost exemplificată prin

imaginea învățătorului care mişcă fizic mâna elevului, dar care îşi păstrează libertatea, pentru că a acceptat liber ca să fie condus.

**Molinismul** este inițiat de spaniolul Miguel de Molina (1628-1696). Față de teoria tomistă, el vrea să apere libertatea omului. De aceea, molinismul propune în locul grației tomiste care se impune, o grație care se propune, se oferă. Molinismul susține deci că, în fața grației care i se oferă, libertatea omului se păstrează într-o stare de neutralitate.

**Congruismul** vine de la cuvântul latin „congruo" = a se potrivi; exponentul lui a fost îndeosebi Francisco de Suarez (1548-1617). Dacă tomismul accentua harul în detrimentul libertății omului, iar molinismul libertatea în detrimentul harului, congruismul încearcă o echilibrare între cele două acțiuni. Astfel, congruismul spune că voința omului consimte, este simultană sau coincide cu grația. Această grație el o numeşte grație excitantă. Deci grația aceasta numai se oferă, solicită libertatea omului, fără a se impune.

Învățătura ortodoxă consideră aceste teorii prea rigide, punând problema în termeni antagonişti, ca şi când harul divin şi libertatea omului ar fi realități opuse sau în orice caz străine.

După tomism, Dumnezeu cunoaşte din veci toate în ființă, deci şi actele noastre. Dar cum le-ar cunoaşte altfel, dacă nu în calitate de *cauză primă* a lor şi de voință care le mişcă? Şi cum în Dumnezeu nu e decât un unic act etern, voința Sa se exprimă printr-un decret etern. Dumnezeu a decretat din veci toate actele noastre. Dar le-a decretat ca libere. Omul contribuie la mântuirea sa, dar în calitate de *cauză secundă*.

În opera sa „Contra errores Graecorum", Toma d'Aquino se ridică contra teoriei semipelagiene a celor două activități conjugate. După el aceste două cauzalități nu pot fi puse în acelaşi plan, „căci Dumnezeu lucrează în calitate de cauză transcendentă şi cauză primă", adică îşi subordonează sieşi toate activitatea noastră.

În alți termeni, după tomism grația suficientă diferă intrinsec de grația eficace; prima ne dă numai putere de a lucra, a doua ne face să lucrăm efectiv, ne mişcă la acțiune. De aceea lucrarea celei din urmă se numeşte şi premoțiune fizică; ea nu constă numai într-o influență morală a lui Dumnezeu asupra noastră, ci într-o veritabilă impulsiune fizică; şi e numită „premoțiune" pentru că logic premerge acțiunii noastre: „Astfel, acțiunea noastră devine, aşa zicând, acțiunea lui Dumnezeu şi tomiştii reduc la minimum acțiunea umană" (L: Prunel, *op.cit*., p. 239). „Tomismul face din noi simple instrumente pe care le dirijează Dumnezeu, pentru că El mişcă libertatea noastră" (*Ibidem*, p. 240). El citează textul faimos al Sf. Pavel: „Ce aveți voi n-ați primit de la Dumnezeu?" (I Cor. IV,7) şi mai ales: „Dumnezeu lucrează în noi şi ca să vrem şi ca să face," (Filip. II,13).

Augustinienii temperează tomismul, admițând în locul premoțiunii fizice o *premoțiune morală*, adică o persuasiune morală, prin care Dumnezeu numai ne încântă spre bine, în loc de a-l face pentru noi.

Tomismul explică premoțiunea fizică în felul următor: un om cu o voință energică şi cu o mare putere de convingere poate influența o voință slabă şi ezitantă, încât aceasta se va lăsa în chip sigur condusă spre ținta spre care vrea acela s-o conducă. Şi totuşi ea nu va suferi nici o violență; ea va lucra liber, va recunoaşte motivele ce i-au fost propuse spre a acționa. Cu atât mai mult, influența grației eficace va face ca voința mea să se încline liber sub voința divină şi să împlinească actul decretat de Dumnezeu. Astfel, Dumnezeu e Cel ce va lucra în momentul actului printr-o mişcare directă şi imediată; dar în acelaşi timp eu sunt cel ce voi lucra, pentru că mă voi lăsa condus ca un instrument docil. Un exemplu: învățătorul mişcă în mod fizic mâna elevului, ca aceasta să poată să scrie; şi totuşi elevul îşi păstrează libertatea, pentru că acceptă în mod liber ca învățătorul să-i conducă mâna şi scrie liber sub mişcarea lui.

Cum se vede, tendința tomismului e să accentueze acțiunea lui Dumnezeu sau a grației, în defavorul libertății umane.

Din această cauză s-a născut reacțiunea molinistă, care atribuie un rol mai mare libertății umane.

Punctul de plecare al lui Molina e acelaşi ca şi al tomismului: Dumnezeu se cunoaşte pe sine şi toate lucrurile, deci şi pe cele viitoare libere. Dar pe când tomismul susține că Dumnezeu cunoaşte actele libere viitoare pentru faptul că e cauza primă a lor şi voința care le mişcă - deci în baza unui decret care predetermină etern aceste acte - molinismul admite la Dumnezeu o *ştiință medie* care e la mijloc între cunoaşterea ființei Sale, pe care o cunoaşte pentru că există, şi între cunoaşterea lucrurilor viitoare pe care le predetermină şi le dirijează. Această ştiință medie caracterizează molinismul, cum caracterizează decretul divin tomismul.

Prin această ştiință, Dumnezeu vede actele pe care le-ar efectua ființele libere în respectivul caz dat, în respectivele împrejurări şi sub impulsul respectiv al cauzei prime. El vede deci înainte de orice decret hotărârile pe care le vom lua: „În loc de a zice ca tomiştii: Dumnezeu predestinează mai întâi la glorie pe cei pe care i-a ales, apoi le dă mijloacele de a o obține fără greşeală, moliniştii zic: Dumnezeu vede în preştiința Sa pe cei ce ar uza bine de grația Sa, apoi îi predestinează la slavă" (Louis Prunel, *op.cit*, p. 241-242).

În alți termeni, după şcoala molinistă grația suficientă nu diferă intrinsec de grația eficace, cum susțin tomiştii. Deosebirea dintre ele nu e decât extrinsecă, provenind numai din uzul ce-l face de ea libertatea noastră. Grația nu e decât suficientă, dacă voința noastră îi rezistă; dar e eficace, dacă voința noastră aderă la ea. Ea nu se impune, ci numai se propune. Ea nu e o moțiune directă şi fizică, care determină actul nostru; ea nu e decât un ajutor care premerge, un concurs care însoțeşte. Cea care determină actul e libertatea. Deci actul va fi împlinit cu ajutorul grației.

Molinismul vrea să apere libertatea de orice determinare a grației. Libertatea îşi păstrează starea de perfectă indiferență şi în fața grației.

Astăzi moliniştii admit că însuşi Dumnezeu dă o grație eficace şi nu una simplă suficientă, când ştie că omul va colabora cu ea. Deci nu mai socotesc că omul însuşi face dintr-o grație suficientă una eficace: „Ei disting cu grijă între grația suficientă şi grația eficace şi declară că e în grația eficace o binefacere specială; ceea ce înseamnă că Dumnezeu dă grația ca eficace şi nu ca pur suficientă. În noțiunea de eficacitate ei fac să intre deci, împreună cu uzul grației primite, preştiința lui Dumnezeu despre acest uz liber şi voința specială a lui Dumnezeu de a alege grația de care omul se va servi liber, deci nu numai o grație pur suficientă, care n-ar corespunde necesității omului" (L. Prunel, *op.cit*, p. 243). Forma aceasta de molinism se numeşte **congruism**, întrucât grația ce o dă Dumnezeu celui ce preştie că va colabora cu ea e o grație *congrua*, nu incongrua, adică are o calitate particulară, care constă într-o corespondență cu dispoziția concretă a celui care o primeşte. E o grație care se poate adapta stărilor concrete şi individuale, având prin aceasta o mai mare eficacitate. Grația aceasta nici nu mişcă voința în mod fizic, ca grația eficace a tomiştilor, dar nici nu atârnă de voință ca să devină eficace ci între ea şi voință e o congruitate sau o potrivire perfectă. Antecedent faptei, grația lucrează astfel ca voia omului să poată adera liber, dar Dumnezeu a preştiut ca pe o necesitate, împlinirea faptei prin voință.

O nouă soluție a încercat iezuitul francez Louis Billot: „În loc de a admite cu majoritatea moliniştilor că Dumnezeu cunoaşte cele posibile de realizat în viitor în ele înşile, fără nici un intermediar, sau, cu Bellarmin, că El le cunoaşte în cauzele lor secunde … el pune, ca tomiştii, temeiul acestei cunoştințe divine în Dumnezeu însuşi, nu, desigur ca ei, în Dumnezeu cauză eficientă şi predeterminată, ceea ce ar părea inconciliabil cu libertatea umană, ci în Dumnezeu cauza exemplară, adică în ideile divine însăşi" (Bellamy, *La theologie catholique*, 1903, p. 153).

Biserica Catolică a lăsat libertate tuturor acestor şcoli, deşi tomiştii sunt acuzați de calvinism şi jansenism, augustinienii de jansenism, iar aderenții lui Molina şi Suarez de pelagianism. Ea înclină însă spre *teoria congruistă* a lui Suarez, care într-un

subtil compromis stabileşte echilibrul între graţia oferită, nu infailibilă ci convenabilă şi voinţa care consimte.

Catolicismul ar vrea deci să împace tomismul cu molinismul prin teoria congruistă. Dar e greu de realizat împăcarea între două concepţii care se contrazic cu totul: între tomism, care consideră voinţa dusă de graţie şi între molinism, care consideră graţia ca primindu-şi eficacitatea de la voia omului, care se decide absolut liber pentru conlucrarea cu ea, chiar dacă Dumnezeu o preştie aceasta prin scientia media.

Pe de altă parte, extrema molinistă, care luptă pentru apărarea libertăţii umane de orice determinare divină, se explică din reacţia faţă de extrema protestantă şi jansenistă, care sacrifică libertatea umană pentru a exalta atotputernicia lui Dumnezeu. „Toate aceste sisteme, închise în cadre rigide, pun problema în termeni antagonişti, mai mult sau mai puţin ascuţiţi. Cele mai profunde par convinse că slava lui Dumnezeu suferă din partea libertăţii umane şi că trebuie coborâtă creatura pentru a înălţa pe Creator" (M. Lot-Borodine, *La doctrine de la grâce*¸ p. 27). Lucrul acesta este evident pentru concepţia protestantă. Dar el nu lipseşte nici din doctrina catolică, care după natura pură a omului e o natură păcătoasă şi numai datorită darurilor preternaturale poate duce o viaţă fără de păcat.

**Doctrina protestantă**

Ne amintim că, după învăţătura protestantă, prin păcatul strămoşesc decăderea omului a devenit atât de radicală încât nu se mai putea stabili o legătură reală între har şi natura omului. Mântuirea este o lucrare care aparţine exclusiv harului. El nu are nevoie să colaboreze cu libertatea şi natura omului pentru că natura decăzută a omului nici nu mai are libertate în înţeles propriu. Mărturisirea de credinţă oficială protestantă afirmă: „Cu toate că cei renăscuţi pot ajunge să voiască şi să iubească binele, aceste se săvârşeşte nu de către voinţa noastră sau puterile noastre naturale, ci Duhul Sfânt lucrează în noi, ca noi să-l voim si să-l săvârşim".

Doctrina protestantă despre mântuirea subiectivă se numeşte *predestinaţie*. Aceasta afirmă că omul nu contribuie cu nimic la mântuirea sa ci Dumnezeu hotărăste, respectiv îi predestinează pe unii la fericire, pe alţii la pedeapsa veşnică. Totuşi, diferitele confesiuni protestante se deosebesc şi în privinţa predestinaţiei: luteranii vorbesc de o *predestinare relativă* (numai a celor buni spre fericire) în timp ce calvinii susţin *predestinaţia absolută*. Astfel, Calvin formulează predestinaţia zicând: „numim predestinaţie acel decret etern al lui Dumnezeu prin care a hotărât ce trebuie să facă orice om, căci nu spre aceeaşi destinaţie au fost creaţi toţi oamenii, ci numai unora li s-a hotărât viaţa veşnică iar altora osânda veşnică". Teologii calvini noi, precum Karl Barth (1886-1968), afirmă numai o predestinare relativ. În afirmarea predestinaţiei, teologii protestanţi se întemeiază pe textul de la Romani 8,29: „Căci pe cei pe care i-a cunoscut mai înainte, mai înainte i-a şi hotărât să fie asemenea chipului Lui …". Trebuie observat însă că predestinaţia protestantă este de fapt o concepţie păgână. Acest lucru îl dovedeşte asemănarea cu concepţia păgânilor antici despre *fatum* – destin şi cu *fatalismul* budist şi islamic.

Catolicii am văzut că fac separaţie între natură şi har şi consideră că e posibilă o perfectă funcţiune a naturii fără har. Aceasta le îngreuiază înţelegerea colaborării între natură şi har în omul renăscut, şi de aceea inventează tot felul de teorii pentru a lămuri cum e posibilă această colaborare fără să se stingherească una pe alta.

La protestanţi, separaţia e aşa de totală încât nu se mai poate stabili nici o colaborare între natură şi har. După luterani, păcatul a distrus total chipul lui Dumnezeu în om, capacitatea omului pentru relaţia cu Dumnezeu, pentru colaborarea cu El. Căderea a fost abisală: „Adam, căzând de atât de sus, se răneşte mortal, lovit în operele sale vii; el e paralizat pentru totdeauna". Omul este nu un infirm ci un cadavru, în raport cu ordinea supranaturală. Voinţa pentru Dumnezeu este iremediabil pierdută, chiar la creatura răscumpărată. Ea e anulată întâi de păcat, apoi în creştinul justificat de forţa irezistibilă a graţiei. Omul se comportă cu totul pasiv în justificarea sa şi singur Dumnezeu este activ. Deja în celebra dispută de la Leipzig cu teologul

catolic Eck, Luther a apărat această învățătură şi a comparat pe om cu un fierăstrău care trebuie să se mişte pasiv în mâna meşterului. Mai târziu a comparat pe omul căzut cu un stâlp de sare, cu un buştean sau cu un bolovan care nu poate conlucra cu Dumnezeu.

Şcoala lui Melanchton a căutat să tempereze această învățătură după moartea lui Luther, dar spiritul lui Luther a biruit şi s-a impus în cărțile simbolice luterane.

În disputele sinergiste, N. Amsdorf a spus la un moment dat: „Prin voirea şi grăirea Sa, Dumnezeu lucrează şi grăieşte totul cu creaturile. Dacă Dumnezeu vrea şi grăieşte, piatra şi lemnul e dusă, tăiată şi aşezată cum, când şi unde vrea El. Deci dacă Dumnezeu vrea şi grăieşte, omul devine convertit, evlavios şi drept. Căci precum piatra şi lemnul sunt în puterea şi mâna lui Dumnezeu, exact la fel sunt intelectul şi voia omului în mâna şi puterea lui Dumnezeu, aşa încât omul nu poate voi şi alege absolut nimic, decât ceea ce vrea şi voieşte Dumnezeu, fie în grație, fie în mânie".

Dar dacă numai Dumnezeu lucrează mântuirea omului, înseamnă că de la sine omul nu poate contribui cu nimic la mântuirea sa. Dar atunci dacă unii se mântuiesc iar alții se pierd, aceasta nu se datoreşte oamenilor, ci exclusiv lui Dumnezeu.

Învățătura despre necolaborarea omului cu Dumnezeu se bazează de fapt pe teoria originară a lui Luther şi Melanchton despre absoluta pasivitate a spiritului creat în raport cu Creatorul, deci are ca premisă predestinația absolută. Unii teologi luterani au susținut această doctrină (în cearta sinergistă), dar Formula de Concordie s-a ferit să o admită; prin aceasta însă s-a contrazis consecvența sistemului. Ea declară că Dumnezeu nu sileşte pe om să se convertească, dar totuşi Dumnezeu îl atrage pe cel pe care a hotărât să-l mântuiască. Deci: omul se poate opune luminii mântuitoare a lui Dumnezeu, dar în cel ce nu se opune numai Dumnezeu lucrează. Însă e firesc să ne întrebăm: cui se datorează faptul că unii nu se opun? Dacă omului, omul nu mai e aşa de pasiv; dar această concluzie nu o admite luteranismul. Dacă lui Dumnezeu, se cade în predestinațianism; dar nici acesta nu e admis de luteranism. Odată omul convertit, Duhul Sfânt aşează în el o putere de credință şi de voință. Prin aceasta omul

colaborează ulterior oarecum cu Duhul Sfânt la mântuirea sa. Dar pe de altă parte, puterile acestea aşezate în om de Duhul Sfânt nu sunt puterile naturii umane decăzute prin păcat, ci puteri supranaturale. Încât nu omul propriu zis conlucră cu Duhul Sfânt, ci Duhul Sfânt conlucră în numele omului cu sine însuşi.

Învățătura **reformată** are unele deosebiri față de cea luterană. Păcatul strămoşesc a îmbolnăvit şi după ea natura umană, dar n-a stins puterea de credință şi de voință. În orice caz, învățătura mai realistă dă putință reformaților să admită o colaborare a omului cu Dumnezeu. Dar această colaborare nu e înțeleasă în sensul că omului îi este lăsată posibilitatea să primească sau să respingă grația divină; unde bate Dumnezeu la uşă, trebuie să I se deschidă, ea lucrează irezistibil şi cei ce nu ajung la mântuire înseamnă că nu sunt atraşi de grație. Cu alte cuvinte, grația se dă numai unora, dar în aceia lucrează irezistibil.

Pe când luteranii declară că Hristos a murit pentru toți, că pe toți păcătoşii îi cheamă la Sine, că vrea cu adevărat ca toți să vină la Sine, Calvin susține în mod categoric predestinația, pe care o defineşte astfel: „Numim predestinație acel decret etern al lui Dumnezeu prin care a hotărât, la Sine însuşi, ce trebuie să devină orice om, căci nu spre aceeaşi destinație au fost creați toți: ci unora li s-a hotărât viața veşnică, altora osânda veşnică. Deci, după cum a fost creat cineva spre un sfârşit sau altul, îl numim predestinat spre viață sau spre moarte".

În fața obiecților ce se pot ridica şi s-au ridicat (chiar în sânul Reformei) împotriva predestinației, Calvin a ținut să accentueze că ea este o taină a lui Dumnezeu, pe care n-o poate înțelege mintea omenească. Ceea ce îl face pe el să admită predestinația absolută (la fericire şi la osândă) este întâi faptul concret că nu tuturor oamenilor li se predică evanghelia, sau dacă li se predică nu află la toți aceeaşi primire; al doilea, voința de a face pe om să se smerească în fața lui Dumnezeu, de a recunoaşte că mântuirea lui se datorează exclusiv lui Dumnezeu şi de a nu se mândri cu vreun merit al său (în sens catolic).

Omul este aşa de decăzut şi neputincios în faţa lui Dumnezeu, încât de la sine el nu poate spune nici **da** în faţa cuvântului de mântuire, dar nu are nici posibilitatea vreunui **nu** sfidător. În faţa majestăţii divine, se pierde orice autonomie a omului. Dacă vreunul se mântuieşte, aceasta şi-o datorează exclusiv milei lui Dumnezeu. Dar El n-o face aceasta dintr-un arbitrariu, ci în baza dreptăţii Sale; căci prin ei înşişi toţi oamenii sunt vrednici de osândă. În al treilea rând, Calvin vede în predestinaţie un fundament doctrinar pentru **siguranţa mântuirii**. Cel ce se simte unit cu Hristos, ştie sigur că e mântuit, căci experienţa aceasta a legăturii cu Hristos este semnul că e predestinat de Dumnezeu însuşi la mântuire iar această predestinare nu poate fi zădărnicită de nimic: „Este imposibil, zice Calvin (în prima *Institutio*) ca aceia care aparţin cu adevărat poporului celor aleşi, să piară la sfârşit. Căci mântuirea lor se întemeiază pe stâlpi aşa de siguri, că chiar dacă toată maşinăria lumii s-ar prăbuşi, mântuirea acelora n-ar putea să cadă sau să se sfarme. Ea stă şi cade cu alegerea lui Dumnezeu şi numai la unison cu înţelepciunea aceea eternă ar putea să se schimbe sau să dispară. Cei aleşi pot, desigur, să se clatine, sau chiar să cadă; totuşi ei nu vor fi distruşi, pentru că Domnul le oferă hrana Sa spre ajutor”.

Dar, mai ales, Calvin a voit să înalţe prin această doctrină majestatea lui Dumnezeu, care hotărăşte despre toate după cum voieşte.

Însă el n-a observat că în tendinţa aceasta a ajuns să atribuie lui Dumnezeu trăsături care, departe de a-L înălţa, Îl denaturează, constituind o adevărată blasfemie. Vrând să explice cum se face că unii au o credinţă, dar nu destul de serioasă şi durabilă (dacă singur Dumnezeu produce credinţa în om) Calvin a spus că pe aceştia Dumnezeu Însuşi îi amăgeşte, născând în ei o credinţă aparentă, ca să-i adoarmă cu atât mai mult şi să-i facă cu atât mai fără scuză.

Aceeaşi meschinărie a lui Dumnezeu rezultă şi din separarea cu totul neîntemeiată a milei de dreptatea lui Dumnezeu, de parcă aceste însuşiri s-ar ignora reciproc. Dumnezeu faţă de cei aleşi îşi manifestă numai mila Sa, iar faţă de cei respinşi numai dreptatea Sa. În realitate Dumnezeu e pentru toţi şi milos şi drept, nu

față de unii numai milos, iar față de alții numai drept. Dar Dumnezeul lui Calvin nu e nici măcar drept față de cei respinşi, căci îi osândeşte fără vină, dacă ei n-au nici o libertate de a se decide pentru colaborarea cu grația. Aceasta nu mai e decât un joc cu soarta oamenilor.

Dar învățătura aceasta a lui Calvin are şi alte consecințe absurde. Întâi face pe Dumnezeu autor al răului, deoarece dacă Dumnezeu a decretat din veci toate, atunci a voit şi păcatul strămoşesc: Adam călcând porunca n-a făcut altceva decât să împlinească ceea ce a decretat Dumnezeu.

În ce priveşte siguranța mântuirii, (pe care pare s-o dea dogma predestinației) e de observat că „nesiguranța nu nimiceşte liniştea şi pacea sufletului; dimpotrivă, încrederea neclintită în mila lui Dumnezeu şi în adevărul Evangheliei va stârni pe credincios la o necontenită lucrare şi la o intensă trezvie, în loc să-l facă să se odihnească într-o totală inactivitate şi într-o viață religioasă fără de grijă".

Învățătura aceasta a lui Calvin e aşa de contrară cugetării şi simțirii religioase a creştinului, încât numai cu mare greutate a fost acceptată de diferitele comunități reformate. Unele au moderat-o mult, cum e Biserica anglicană, în timp ce Catehismul de Heidelberg o trece sub tăcere.

Teologii calvini mai noi, ca de pildă Karl Barth, nu mai vorbesc decât despre o predestinare **spre mântuire**, nu însă şi despre o predestinare sau pieire. Dumnezeu a ales pe unii din veci să se mântuiască, dar pe ceilalți nu-i sileşte să se piardă, ci lasă la libertatea lor să primească sau nu harul. Dar în concepția calvină despre incapacitatea omului de a contribui la mântuirea sa, această „nealegere" duce tot la predestinare.

Tot în sensul acesta înțeleg predestinația şi Baptiştii, care sunt foarte apropiați de Calvin. Dr. Strong, unul din cei mai mari teologi baptişti, defineşte predestinația sau alegerea astfel: „Alegerea sau predestinația este acel act veşnic al lui Dumnezeu, prin care, în plăcerea Sa suverană şi nu pe baza vreunui merit prevăzut, El alege un număr oarecare de oameni păcătoşi ca să-i facă primitori ai harului Duhului Său şi astfel să fie făcuți în mod voluntar părtaşi mântuirii". Dar pilda poporului evreu şi a

neamurilor (ce le aduc ei pentru alegere) arată că alegerea nu poate fi înțeleasă ca predestinație, deci ca siguranță spre mântuire. Şi chiar din cuvintele definiției de mai sus („în mod voluntar"), rezultă că omul numai dacă vrea e făcut părtaşul mântuirii, ceea ce exclude sila harului dumnezeiesc şi lasă posibilitatea ca cineva să nu vrea să fie părtaşul ei, chiar dacă vrea Dumnezeu.

Predestinația la pieire este respinsă de Baptişti, pe baza I Tim. II, 3-4, Ev. Ioan III;16, etc., astfel: „Din pasajele de mai sus putem avea deci deplina încredere că nicăieri în Biblie nu se învață că Dumnezeu a predestinat sau a hotărât pe unii oameni la pieire. El poate a împietrit inima unui Faraon, în înțelesul că Dumnezeu l-a lăsat în voia Lui şi nu i-a dat harul Spiritului Său ca să o înmoaie. Dar, pe de altă parte, noi suntem siguri că Dumnezeu nu doreşte moartea păcătosului. În sfârşit, noi mai ştim că Dumnezeul adevărat n-ar oferi mântuirea unor oameni dacă le-ar fi cu neputință s-o primească. Iubirea lui Dumnezeu este sinceră față de toți oamenii şi oferta mântuirii este cinstită".

2. Protestantismul, în întregimea lui, se află în fața unei grele întrebări, la care n-a putut răspunde până azi: Dacă punțile sunt tăiate iremediabil între divin şi uman, prin ce canal ajunge cuvântul dumnezeiesc în sufletul ermetic închis, cum aude el chemarea, prin ce organ primeşte el revelația? E aşa zisa problemă „a punctului de încopciere" (*Anknüpfungspunkt*).

Problema aceasta s-a pus din nou în teologia protestantă şi doi teologi mari, aparținători la început aceleiaşi şcoli dialectice, Emil Brunner şi Karl Barth, au ajuns la divergență pe tema ei. Emil Brunner caută să găsească un astfel de punct de încopciere pentru grație *în natura umană*, socotind că păcatul n-a distrus cu totul chipul lui Dumnezeu în om, iar Karl Barth contestă că există un astfel de punct de încopciere în natura umană, lăsând întrebarea mai departe fără un răspuns. Emil Brunner, deşi recunoaşte că mântuirea e un act exclusiv al grației, admite că în omul căzut există o capacitate pentru revelație, o receptivitate pentru cuvântul dumnezeiesc. Această capacitate n-a fost nimicită în om prin păcat. Ea constituie chipul formal al

lui Dumnezeu („die formale imago dei”). Ea e punctul de începciere pentru grația mântuitoare: „Că există un punct de începciere pentru grația divină mântuitoare, nu poate contesta în principiu mintea, dacă recunoaşte că nu pietre şi buşteni ci numai subiecte omeneşti pot primi cuvântul lui Dumnezeu, pe Sf. Duh. Punctul de începciere e tocmai chipul formal al lui Dumnezeu, care n-a dispărut nici în păcătos, omenescul omului, humanitas, după cele două momente indicate mai înainte: capacitatea de cuvânt şi responsabilitatea. Că omul e o ființă receptivă pentru cuvânt, că el şi numai el e o ființă receptivă pentru cuvântul lui Dumnezeu, acest fapt nu e desființat nici prin păcat. Numai că această receptivitate nu trebuie luată în sens material. Ea nu spune nimic despre răspunsul pozitiv sau negativ la cuvântul dumnezeiesc. E o capacitate pur formală a omului de a fi apelat. Această capacitate de a fi apelat e şi premisa pentru răspundere. Numai ființa ce poate fi apelată e şi răspunzătoare, numai la ea se poate vorbi despre o hotărâre”. Aceasta este şi ceea ce constituie factorul persoană. Karl Barth nu contestă că omul a rămas om şi persoană responsabilă şi după căderea în păcat. Dar în aceasta el nu vede cuprinzându-se nici o capacitate pentru primirea revelației. Omul care e pe cale să se înece şi e scăpat de altul, zice el, e altceva decât un buştean: e om. Dar înseamnă oare aceasta că a scăpat de la înec nu numai prin generozitatea altuia ci prin vreo capacitate a sa, prin nişte mişcări cu care a venit în calea salvatorului său?

„Că Dumnezeu, zice Barth, ajunge cu cuvântul Său tocmai pe om, îşi poate avea temeiul în altceva decât în această capacitate formală de a fi apelat în humanitas. Dacă se rămâne la principiul că omul („material”) e în întregime („durch und durch”) un păcătos, atunci e imposibil să se afle în acel ceva „formal” vreun rest din dreptatea originală, vreo deschidere şi vreo disponibilitate pentru Dumnezeu. Întreaga idee despre vreo „capacitate” a omului pentru Dumnezeu trebuie să fie părăsită. Dacă totuşi există o întâlnire şi o comuniune între Dumnezeu şi om, trebuie să fi creat Dumnezeu o premisă, care nici pe departe nu e dată (nici măcar cumva sau „într-o măsură oarecare”) în acest ceva „formal”.

Barth exprimă în forma cea mai radicală teza protestantă despre ruptura absolută ce există între uman şi divin în procesul mântuirii. Teza aceasta protestantă a pornit de la o intenție bună: a voit să mențină în om, în toată intensitatea ei, conştiința că prin cădere a devenit cu totul păcătos şi că singur Dumnezeu e cel ce-l mântuieşte. Dar acceptând rigid această tendință, a ajuns să facă din om un obiect pasiv, un obiect mort pentru Dumnezeu nu numai în starea de păcat, ci şi în cea de mântuire. Barth face cu totul imposibil răspunsul la întrebarea: Dar cum se începciază lucrarea lui Dumnezeu în intimitatea omului, cum mai simte omul că e mântuit?

Antagonismul dintre Dumnezeu şi creatură, sau separația dintre natură şi har, este străină Răsăritului ortodox. Acesta a căutat, încă din epoca patristică, într-o altă direcție reconcilierea dintre cele două principii, socotite de el convergente: libertatea, (ce nu se poate pierde) sufletului nostru creat şi harul imanent care o susține.

Deosebirile între concepția ortodoxă şi cea catolică despre raportul între natură şi har îşi au temeiul în doctrina lor deosebită despre starea primordială.

În concepția ortodoxă, sufletul omului era în mod natural deiform. Unit prin νους, (în care Duhul îşi pusese pecetea Sa) cu Dumnezeu, omul adera liber la sursa lui luminoasă. Sufletul era făcut prin fire să comunice strâns cu Dumnezeu. El comunica prin minte cu Dumnezeu, cum comunica prin lucrarea simțurilor cu lumea materială. Elementul divin (care este incoruptibilitate-nepătimire) era imprimat în natura noastră chiar prin actul creației, prin energiile necreate divine.

Adam trebuia să realizeze un destin supranatural-natural, spiritualizând progresiv întregul compus uman.

Față de această concepție „în care natura şi supranatura se compenetrează, fără a se confunda niciodată", antropologia augustiniană (la care se ataşează toate celelalte din Occident) e foarte săracă. Nu mai întâlnim o conaturalitate între chip şi model, ci o sumă de privilegii care nu se imprimă în profunzimile ființei umane. Unde răsăritenii văd „caracterul înnăscut al chipului întrupat", „augustianismul nu vede decât un **dar gratuit, supraadaos**, care perfecționează natura". Acolo „grație

organică" aici „grație supererogatoare". Deşi aceasta e dată omului de la început „ea pare contrară stării de creatură scoasă din neant care (vid metafizic în neoplatonism) are ceva concret la Augustin: fiind o privațiune, apare ca o predispoziție spre rău. **Posse non peccare** e tot aşa de gratuit şi de precar ca şi **imortalitatea**, alt dar supraadaus al inocenței originale: întregul organism al lui Adam trebuie să fie susținut prin proptele nevăzute şi prin aceasta el e recunoscut caduc … Tendința de-a minimaliza chipul, accentuând insuficiența originară a creaturii, supra radicată printr-un decret special, devine din ce în ce mai netă în teologia occidentală" (M. Lot-Borodine, *op.cit*., p. 16-17). Conform doctrinei despre starea primordială, catolicismul va concepe restaurarea omului tot ca pe un adaos extern al grației la natură.

Ortodoxia însă, consecventă doctrinei sale despre legătura organică dintre har şi natură în starea primordială, vede prima lucrare a harului în restabilirea chipului originar, deci şi a libertății omului. Prin har se restabileşte întâi natura umană, regăsindu-şi permeabilitatea pierdută față de divin, regăsindu-şi adică viața în Dumnezeu. De abia restabilită, porneşte liberă spre desăvârşire. Cele două lucrări ale harului, adică cea a restabilirii chipului şi cea a înfierii se unifică în adâncime. Renaşterea însăşi dă impulsul pentru ascensio mentis in Deo.

Sinergismul patristic, cu marea lui încredere în natura umană, a fost lăsat în umbră prin triumful lui Augustin, care a pus accentul pe grație, ca milă a lui Dumnezeu. Erezia pelagiană a creat o anumită rezervă față de optimismul antropologic al Părinților, deşi el se află la antipodul raționalismului şi naturalismului lui Pelagiu. Dar natura umană, de care vorbesc cu atâta încredere Părinții greci, nu e natura pură a teologiei catolice. Natura lor nu e natura privată de har, ci o natură care implică harul. Ei sunt teocentrici în antropologia lor. În sinergismul Părinților, harul e indisolubil legat de libertate: „Omul are două aripi: harul şi libertatea", spune Sf. Maxim Mărturisitorul. Aceasta pentru că libertatea este principiul operativ al persoanei şi persoana nu poate fi înțeleasă decât în năzuința ei spre bine, în năzuința de autodepăşire. Libertatea nu este „indiferență" (măgarul lui Buridan din doctrina

molinistă), ci e larg deschisă binelui. Omul nu e cu adevărat liber decât când e ontologic reconstituit. Dar el se reconstituie prin har, în relația cu Dumnezeu. Iar odată reconstituit, progresul apare ca un efort personal, deşi harul e în el.

Acesta e misterul persoanei: de a nu fi un agregat de calități şi de tendințe ce se neutralizează, ci un eu care are lipsă de relația cu un focar personal al binelui din afară de sine, căutând binele în afară şi avându-l tocmai prin aceasta şi în sine. Harul vine în om dinafară, de la Dumnezeu. Dar harul e dragostea lui Dumnezeu şi dacă n-ar fi în om capacitatea de dragoste, n-ar simți fericirea dragostei divine. Ca să putem primi lumina cu ochiul, trebuie să fie în el oarecum lumina, trebuie să fie făcut într-o corespondență cu lumina. Tot aşa e şi în ordinea spirituală. A avea simț pentru ceva, înseamnă a-i merge întru întâmpinare cu spiritul, a avea ceva înrudit, ceva corespunzător, care vrea să se pună în acea relație; a primi harul înseamnă a avea o corespondență cu harul.

Se deschide aici toată problema misterioasă a persoanei, care nu e o entitate închisă în sine, ci un pol dintr-o relație bipolară. Eul omului e deja prin creație făcut să caute pe Dumnezeu, să oglindească pe Dumnezeu. Aceasta înseamnă a fi după chipul lui Dumnezeu: să-şi caute modelul, să trăiască în relație cu el, să fie făcut pentru a primi în oglinda sa modelul, să răspundă voinței Lui de relație cu voința sa de relație, să reflecteze prin natura sa raza sau harul modelului: „Ipseitatea eului profund nu e, pentru dascălii noştri decât amprenta însăşi a chipului" (*Ibidem*).

Natura primordială era în stare normală prin harul ce-l implica. Pierderea harului a însemnat o denaturare a omului. Revenirea harului înseamnă o restaurare a naturii, inclusiv a libertății prin care omul îşi poate acum relua eforturile în vederea desăvârşirii sale, adică a unirii tot mai strânse cu Dumnezeu. Prin păcat lucrarea voii a căzut în dezacord cu firea, dar şi cu Dumnezeu. Revenirea acestei lucrări la acordul cu firea se face prin harul dumnezeiesc, spune Sf. Maxim. Departe de a stingheri libertatea, tocmai harul o restabileşte, ca să poată apoi lucra pentru desăvârşirea unirii cu Dumnezeu.

Ortodoxia nu caută să sfâşie prin raţiune taina unităţii dintre har şi libertate, dintre partea lui Dumnezeu şi partea omului în lucrarea mântuirii acestuia. Desăvârşirea omului, creşterea lui în Dumnezeu, cunoaşterea lui Dumnezeu şi a harului din sine stau la capătul luptei de purificare de patimi, de dobândire a virtuţilor: „Elementul moral în viaţa Bisericii este hotărâtor. Elementul Bisericii, viaţa în Duhul Sfânt, este un element moral" (N. Arseniev, *Pravoslavie, Catolicestvo, Protestantism*, p. 14). Ea este o luptă necontenită, o necontenită împreună răstignire cu Hristos după omul cel vechi şi o împreună înviere cu Hristos ca om nou. Dar această încordare morală extraordinară nu e o operă exclusivă a puterilor omeneşti, ci işi ia forţa din harul Duhului Sfânt, din Hristos cel sălăşluit în noi la Botez: „Fiinţa virtuţii e Hristos", spun Sfinţii Părinţi. Sf. Ioan Gură de Aur zice (de Apostolul Pavel): „Numeşte dar (harismă) izbânda sa şi lucrul pentru care a asudat mult îl pune în seama Stăpânului". Harul departe de a implica o pasivitate a noastră, este izvorul activităţii noastre. Harul şi activitatea nu se exclud; harul nu contrazice şi nu stinghereşte libertatea noastră. Dimpotrivă, de abia el o restabileşte: „Este imposibil, spun unii autori din Filocalie (Isichie şi Filotei Sinaitul), ca inima să se curăţească de năvala gândurilor rele fără chemarea în rugăciune a numelui lui Iisus. Încordarea noastră e necesară, ni se cere o trezvie necontenită, dar aceasta singură, fără chemarea necontenită a numelui lui Iisus, e imposibilă. Experienţa încordării noastre se împreună cu experienţa neputinţei noastre şi deci cu necesitatea chemării lui Iisus. Astfel, în rugăciune se întâlneşte harul lui Dumnezeu cu încordarea noastră. În rugăciune se rezolvă contradicţia aparentă dintre har şi libertate. În ea se uneşte cea mai înaltă încordare, cea mai înaltă activitate a sufletului cu vederea că noi nu avem nimic şi numai prin puterea şi prin harul Lui suntem mântuiţi" (

Actele omului renăscut nu sunt nici predeterminate de Dumnezeu, deci prin excelenţă ale Lui, în sens augustinist şi tomist, nici ale unei libertăţi ce se decide singură să folosească harul în sens molinist. Pentru prima afirmaţie avem dictonul:

„Dumnezeu prevede, dar nu predetermină” al Sf. Ioan Damaschin, dar mai ales ascetismul militant al monahismului primar, care pune atâta preț pe efortul omului.

Pentru a doua afirmație, aducem în special câteva formulări din doctrina despre har a Sf. Chiril al Alexandriei şi a Sf. Maxim Mărturisitorul. După Sf. Chiril, „Duhul Sfânt este substanțial prezent în adâncul ființei noastre, locul sălăşluirii sale primordiale şi al înserării tuturor harurilor următoare”. El e prezent „în centrul” ființei umane. Prezența lui făcea pe Adam deiform. Dacă păcatul originar ne-a privat de această *gratia paradisi*, omul totuşi a rămas un participant „în potență” la Duh, aşa cum a rămas de pildă ochiul bolnav, participant în potență sau nedeplin la lumină. Lumina e aici, lângă ochi, ochiul simte pe întuneric aceasta, dar n-o vede sau o vede nedeplin; el tânjeşte după ea, face mişcarea de a o sesiza, dar n-o sesizează. Lumina caută ochiul, ochiul caută lumina. Ochiul îşi păstrează rostul de ochi, până simte în el tendința după lumină. Trebuie totuşi o acțiune de vindecare a ochiului pentru a-l face capabil s-o vadă cum se cuvine. Aceasta a făcut-o Dumnezeu-Cuvântul cu natura umană, prin întruparea Sa. Duhul a pătruns acum în natura umană cu toată lumina Sa. Prin Iisus Hristos a pătruns Duhul cu harul Său în natura omului, l-a transformat din participant în potență sau nedeplin, în participant actual sau deplin. În acelaşi timp, Duhul ne-a deschis ochii pentru Iisus Hristos. „Prin Duhul aderăm noi totdeauna la stările Cuvântului pe care ni le transmite. Dar această reducere a noastră la funcția normală a chipului a fost şi împlinirea unei aspirații mai mult sau mai puțin conştiente a noastră. Orbul căuta lumina, deşi nu şi-o putea da singur. Duhul reapare în centrul omului „în toată strălucirea unei imanențe fulgurante, acolo îşi reimprimă, pe ceara întărită, pecetea ştearsă odinioară”, marchează din nou pe om efigia arhetipului său, pe care întruparea l-a unit mai mult ca totdeauna cu rasa adamită, în comunicarea mistică a celor două naturi.

Sfinții Părinți folosesc pentru lucrarea Duhului comparații care nu sunt simple metafore, ci analogii în sensul realist antic: aromă de floare, dulceață de miere, mir parfumat, flacără, căldură. Toate sunt potrivite pentru a arăta cum lucrarea aceasta se

imbibă în natura noastră spirituală ca o fluiditate, ca un influx vital, cum se îmbibă aerul şi căldura în cea fizică, susținând-o şi modelând-o. Prin ele se accentuează nesepararea între lucrarea harului şi natură, forma pe care o primeşte natura unindu-se cu harul, căci forma aceasta se realizează prin faptul că Duhul produce anumite trăsături în inimi. Deci forma e nedespărțită de lucrarea Duhului, forma are un înțeles dinamic, de activitate spirituală. Îndată ce e părăsită activitatea bună, îndată ce e absent Duhul, forma cea nouă încetează. Duhul e principiul de vivificare, dar prin El dobândim şi frumusețea ideală după modelul arhetipului.

Natura noastră se transformă sub acțiunea Sf. Duh treptat, primeşte o formă nouă, se configurează după modelul Hristos. Propriu-zis întâi îşi regăseşte forma originară, normală, şi apoi aceasta se înfrumusețează tot mai mult. În chipul acesta regăsit se oglindeşte Dumnezeu cu toată lumina Sa, sau invers, chipul recreat se scaldă în strălucirea luminii pure a dumnezeirii: „E o frumusețe absolut inseparabilă de har, pe care acesta o produce şi care va sfârşi prin a transfigura trupul, însăşi carnea devenind transparentă pentru spirit, ca un vas de cristal care lasă să scânteieze în el lumina" (M. Lot-Borodine, *art.cit*, p. 223).

Harul e o lucrare difuză, o hrană spirituală, care eliberează natura, transformând-o. Puterea harică se îmbibă în voirea umană, producând ca prim efect voința spirituală. Aceasta cu o condiție: ca sufletul să nu se închidă ca o monadă, fără uşi şi fără ferestre. Închiderea aceasta e nenaturală, e produsul păcatului. Deschiderea, pătrunderea ei de har este starea normală a naturii. Respirarea naturii noastre spirituale în ambianța divină, atârnarea ei de voia divină cum atârnă în dragoste voia mea de voia ta, departe de-a abate firea de la viața ei o repune în adevărata ei viață, aşa cum respirația naturii noastre fizice în aer e condiția vieții ei sănătoase. Precum aerul, deşi nu e un component al naturii noastre fizice, intră totuşi în mod necesar în componența ei funcțională normală, tot aşa harul, departe de a împiedica natura noastră spirituală de la viața ei normală, e tocmai cel care-i dă putința acestei vieți. Între natură şi har nu e un raport de alternativă, de sau-sau, de luptă a unuia împotriva

altuia, de tendință de dominare a unuia prin altul, sau măcar de paralele, ci abia harul e ambianța care face posibilă viața nestingherită a naturii, a libertății: „Primul mister al antropologiei teocentrice e că harul constituie libertatea noastră, infuzându-se în ea. Aceasta e **coincidentia oppositorum**, care pare a fi legea interiorității şi a dependenței reciproce a umanului şi a divinului în noi" (*Ibidem*, p. 224).

Între natură şi har e un raport dialectic, ele se deosebesc şi totuşi formează o unitate. După catolici, „natura îşi poate dezvolta toate puterile sale în mod cinstit" (I.A. Möhler, *Symbolik*, ed. II, 1843, Mainz, p. 114), sau „ordinea naturală" este definită ca „ansamblul de mijloace care permit omului să-şi atingă ținta pe care o reclamă natura sa", ba se spune şi mai categoric că natura „oricât de perfectă ar fi, nu este prin ea însăşi supranaturalul" (L. Prunel, *op.cit*, IV, p. 73).

În concepția ortodoxă o asemenea separație de planuri nu e normală. Ortodoxul n-ar putea spune în ce constă scopul pur natural al omului. Totul se tulbură, când natura e cugetată separată de Dumnezeu. Propriu zis aceasta nu mai e natură, după ortodocşi. Supranaturalul nu exercită o violență asupra naturii, nu e o piedică pentru ea, dar nici nu e o simplă paralelă la aceasta, căci „supranaturalul este adevărata natură ontologică, nu simplu istorică" (M. Lot-Borodine, *art.cit*., p. 213). Mai precis, supranaturalul e centrul de atracție, e ambianța necesară a naturii.

Dacă analogia e un mijloc valabil pentru înțelegerea existenței divine şi cu atât mai mult a raportului dintre om şi Dumnezeu, cu siguranță că cele mai bune analogii ni le oferă viața persoanei umane şi a relației dintre eu şi tu. Dacă Dumnezeu e persoană şi omul e persoană, raportul dintre natură şi har e un raport de încredere şi de iubire între persoană şi persoană. Numai persoana face pe altă persoană liberă, cu tot ajutorul ce i-l dă. Încrederea ce mi-o acordă o persoană îmi devine putere proprie, sporeşte puterea mea, nu mai pot distinge între puterea mea şi puterea de la altul. Doctrina ortodoxă despre har, ca lucrare personală a Sf. Duh, uşurează înțelegerea raportului între natură şi har, prin analogia raportului între persoană şi persoană.

Lucrul e cu mult mai greu în teologia catolică, în care grația e o putere detaşată de Dumnezeu.

Dar tocmai pentru că raportul între natură şi har e după chipul raportului dintre persoană şi persoană, e aşa de greu de definit. Se pot defini precis raporturile între entitățile impersonale, dar e greu să determini, în stările personale ce le produc raporturile între eu şi tu, ce e al unuia şi ce e al altuia. Aceasta arată în acelaşi timp unitatea ce se produce între puterile omului şi har. De aceea, Ortodoxia n-are un sistem de definiții precise pentru teologia harului: „De-a lungul valurilor vieții de rugăciune, teologia harului s-a dezvoltat pragmatic şi speculativ, fără a ajunge totuşi să se cristalizeze ca în Occident. Şi ceea ce face aşa de delicată misiunea istoricului, care n-are la dispoziția sa nici un vocabular precis, nici un corp de concepte fixe, e firul drept dar subțire al Tradiției singure. Infinit de suplă şi de mişcătoare, această teologie (întreagă intuiție, întreagă profunzime unde se reconciliază contrastele, se topesc antagonismele de suprafață) este, o spunem cu tărie, de inspirație exclusiv creştină" (*Ibidem*¸ p. 225).

Datorită concepției sale despre starea paradisiacă şi consecințele păcatului strămoşesc, învățătura ortodoxă nu afirmă o separație ci o unire organică, o legătură reală între Dumnezeu şi creatură, prin creație, între natura umană şi harul divin. Această legătură, această comunicare esențială constă în „chipul divin" din om. Acesta nu s-a distrus iremediabil, aşa cum ne-o dovedesc o mulțime de texte biblice. Persistând această legătură şi în omul căzut în păcat, ea este posibilă pentru că nu înseamnă altceva decât refacerea şi revitalizarea chipului originar al omului.

De altfel, învățătura ortodoxă privind raportul har-libertatea omului înseamnă nu numai o legătură reală ci o legătură indispensabilă intrinsecă, indestructibilă. Harul este ființial legat de natura omului; *prin datul creațional nu se mai poate concepe omul lipsit de har, nici harul acționând asupra naturii umane ca asupra unei realități străine* De altfel, orice făptură, oricât de păcătoasă, păstrează un minimum de har, pentru că numai prin El mai poate dăinui, prin El „existăm, viem şi suntem". *Fără*

*har, orice existență ar trece în neființă*; existența însăşi este un bine care se datorează exclusiv lui Dumnezeu, adică harului. *Libertatea umană este un dar din libertatea lui Dumnezeu, deci este o libertate prin har*. Prin urmare, tocmai *harul* este cel care dă omului adevărata libertate, libertatea duhovnicească. El naşte şi creează cu adevărat libertate în om pentru *că este în sine libertate* şi pentru *că omul a fost creat prin natura sa conform cu libertatea*. Natura umană este conformă cu harul divin şi nu străină de el. De aceea *harul divin şi libertatea omului nu sunt două realități suplementare ci complementare*, nu sunt străine sau contrare, ci interdependente organic.

*Libertatea omului nu este autonomizare* sau închidere în sine, *aşa cum libertatea copilului nu înseamnă autonomizare, înstrăinare de părinți*, ci creşterea în relația iubitoare cu aceştia. *Esența libertății umane este tocmai creşterea prin har*. Dobândirea harului înseamnă restaurarea, revitalizarea naturii umane şi a libertății ei.

Faptele omului nu sunt nici predeterminate de Dumnezeu, nici expresia unei libertăți umane autonome lipsite de orice determinare. Prin urmare, Dumnezeu nu predetermină şi nu predestinează acțiunea omului, ci o preştie: este vorba deci de o preştiință a lui Dumnezeu, aşa cum medicul preştie sigur o moarte inevitabilă, dar nu o cauzează.

Astfel, Sf. Ioan Damaschin zice: „Dumnezeu prevede, dar nu predetermină" (*Dogmatica*, II,30), iar Sf. Chiril al Alexandriei spune: „Duhul Sfânt este substanțial prezent în adâncul ființei noastre, locul sălăşluirii Sale primordiale şi al inserării tuturor darurilor următoare".

**Bibliografie**

**Metodiu de Olimp**, *Despre liberul arbitru*, trad. de Constantin Cornițescu, în colecția „P.S.B.", nr. 10, Bucureşti, 1984

**Sf. Ioan Damaschin**, *Dogmatica*, trad. de D. Fecioru, Editura Scripta, Bucureşti, 1993

**Sf. Simeon Metafrast**, *Despre libertatea minții*, în „Filocalia", vol. V, Bucureşti, 1976

**Ioan Bria**, *Sinergia în teologia ortodoxă*, în „Ortodoxia", nr. 1/1956

**Ioan Ică,** *Concepții teologice eronate asupra raportului dintre natură şi har*, în „Ortodoxia", nr. 4/1960.

## XIII. MÂNTUIREA SUBIECTIVĂ. CREDINȚA ŞI FAPTELE BUNE

Iisus Hristos a mântuit neamul omenesc prin asumarea firii omeneşti în Întrupare, înnoirea ei în decursul vieţuirii Sale istorice, prin jertfa de pe cruce, moarte, înviere şi înălţare. Aceasta desemnează mântuirea generală a omenirii, luată ca un tot, de către Fiul lui Dumnezeu întrupat. Ea se numeşte *Răscumpărare*.

**Dar în faţa lui Dumnezeu omenirea este nu numai un tot unitar prin fire, origine, solidaritate, sens şi ţel, ci şi o unitate de persoane, adică de existenţe distincte, libere fiecare în parte. Mântuirea priveşte deci nu numai înnoirea umanităţii în general ci şi însuşirea acestei mântuiri de către fiecare persoană umană în parte.**

Faptul că mântuirii în general, mântuirea obiectivă, îi urmează însuşirea organică şi activă de către fiecare om – *mântuirea subiectivă* sau *Îndreptarea* – ni-l arată Hristos însuşi care ne-a asigurat că după înălţarea Sa „alt Mângâietor ne va da nouă" (Ioan 14,16) şi că va fi cu noi „până la sfârşitul veacurilor" (Matei 28,20).

Mântuirea subiectivă este un proces de clipă dar şi de durată, în care persoana umană e chemată să crească prin puterea harului şi voinţa proprie – deci colaborarea proprie; căci Dumnezeu, Libertatea absolută, nu anulează libertatea omului, calitatea supremă pe care El însuşi i-a dat-o prin creaţie: „unde este Duhul Domnului acolo (fiind) libertatea" (2 Cor. 3,17). Ea cuprinde deci harul Duhului Sfânt ca putere primă, primum movens – căci „Dumnezeu este Cel ce lucrează în noi şi să voim şi să lucrăm pentru bunăvoire" (Filip. 2,13), - dar şi credinţa omului şi lucrarea faptelor sale. Harul face legătura între credinţă şi fapte. Aceasta explică de ce harul este şi acceptarea şi puterea noastră de lucrare în acelaşi timp, conform versetului de mai sus (Filip. 2,3). Credinţa este în acelaşi timp insuflată şi iniţiată de Dumnezeu dar şi un răspuns al omului; ea este sinergică, în harul primit se află şi puterea de a crede şi aceea de a voi

să lucrăm. Smerenia care ne face să mărturisim că „nu ştim să fi făcut vreodată vreun bine, ci pururi mulţime de rele” (Sf. Petru Damaschin, *Învăţături duhovniceşti*, Filocalia, vol. 5, trad. Pr. D. Stăniloae, Bucureşti, 1976, p. 139) față de Binele Suprem - de la care ne vine şi voia şi puterea de a face binele - este optimistă şi, prin conştiința imperfecțiunii ei, motorul unei fapte tot mai desăvârşite.

# Necesitatea credinței şi a faptelor bune după Sf. Scriptură

Colaborarea din partea omului constă în primul rând din credință, căci „dreptul din credință va fi viu” (Rom. 1,17) şi „în har sunteți mântuiți prin credință” (Efes. 1,17). Credința este înțeleasă în învățătura ortodoxă ca „ochiul care luminează întreaga conştiință şi naşte înțelegerea” (Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehezele*, p. 138), dar şi ca o aderare completă care înseamnă şi cunoaştere reală a lui Dumnezeu: „Noi am crezut şi am cunoscut că Tu eşti Sfântul lui Dumnezeu” (Ioan 6,69). Fără să fie de la început o evidență intelectuală care convinge rațiunea printr-o stringență de ordin gnoseologic, credința înseamnă ancorarea totală a omului în Dumnezeu. Întrucât este un act al voinței, credința este şi un act moral, un proces viu care se manifestă prin lucrarea continuă asupra persoanei proprii şi asupra celor din jur. Referindu-se tocmai la legătura aceasta indisolubilă - între credința ca act interior şi credința ca act manifest, vizibil în fapte - Sf. Scriptură socoteşte viața veşnică uneori rod al credinței, alteori rod al faptelor bune (Matei 5,12; 16,27; 20,8; II Tim. 4,8; Evrei 6,10).

Lucrarea faptelor ca şi adeziune activă a omului la Dumnezeu este fără echivoc lăudată în Sf. Evanghelie. Este semnificativ faptul că Mântuitorul socoteşte totdeauna viața veşnică drept urmare a faptelor şi nu pomeneşte credința: „Veniți, binecuvântații Părintelui Meu … Căci flămând am fost şi Mi-ați dat să mănânc …” (Matei 25, 34-35); „Şi vor ieşi cei care au făcut cele bune spre învierea vieții” (Ioan 5,29). Nu, „veniți binecuvântații Părintelui Meu”, voi care ați crezut cu tărie în Mine, voi care

M-ați cunoscut, ați scris despre Mine şi M-ați propovăduit! Nu găsim nici un loc în Sf. Scriptură în care Mântuitorul să arate verdictul Judecății obşteşti numai ca urmare a credinței. În acelaşi înțeles, Sf. Ap. Pavel spune că Dumnezeu „va da fiecăruia după faptele lui" (Rom. 3,6,13) şi povățuieşte insistent pe ucenicul său Timotei să îndemne pe credincioşi „să se înavuțească în fapte bune" (I Tim. 6, 18-19). Peste tot viața veşnică este urmarea faptelor, adică a credinței în acțiune, mântuirea fiind o lucrare ce se câştigă mereu: „Fraților, eu nu socotesc încă să o fi cucerit" (Filip. 3,13). De aceea credința este legată indisolubil de fapte, adică de iubirea activă: „Şi aceasta este porunca Lui, ca să credem întru numele lui Iisus Hristos, Fiul Său şi să ne iubim unul pe altul" (I Ioan 3,23). Tăierea legăturii dintre credință şi faptă este de neconceput pentru mersul procesului organic al mântuirii, ea însemnând destrămarea acestui flux vital şi încremenirea părților constitutive: „credința dacă nu are fapte este moartă în ea însăşi" (Iacov 2,17), căci „Precum trupul fără suflet este mort, la fel şi credința este moartă fără fapte" (Iacov 2,14).

S-a părut că ar fi o contradicție între învățătura Sf.Ap. Pavel despre credința fără fapte de la Rom. cap. 3,28 şi Gal. 2,16 şi învățătura Sf. Iacov, cap. 2,14 despre necesitatea absolută a faptelor. Contradicția este numai aparentă, căci Sf. Ap. Pavel respinge numai faptele săvârşite după Legea veche, care nu puteau îndrepta pe nimeni, şi faptele de până la Botez; Sf. Iacov, la fel, nu situează faptele mai presus de credință sau mântuitoare în sine, ci cere numai ca credința să se arate din faptele ei. Faptele mântuitoare sunt acelea care se nasc din harul credinței oferit, prin Duhul Sfânt, omului. De altfel, rezolvarea acestei aparente contradicții a făcut-o însuşi Sf. Ap. Pavel care în cunoscutele versete de la Efes. 2, 8-10 arată că: „suntem zidiți în Hristos Iisus spre fapte bune".

Acest înțeles scripturistic viu l-a păstrat şi cultivat consecvent tradiția Bisericii Ortodoxe. Ea n-a supralicitat separat nici credința şi nici faptele, ci a subliniat şi cultivat mereu procesul întreg, „credința lucrătoare prin iubire" (Gal. 5,6), în acest sens înțelegând că „Domnul este ascuns în poruncile Sale" (Sf. Marcu Ascetul,

*Despre legea duhovnicească*, Filocalia, vol. 1, p. 247), că „dacă păzim tot ce ni s-a spus şi ne spune Dumnezeu însuşi, suntem cu adevărat credincioşi, „*cei care-şi arată credința din faptele lor*" (Sf. Simeon Noul Teolog, *Tratate teologice şi etice*, p. 415) şi faptul că poruncile (faptele bune) conțin deja în ele însele credința şi nu mai era nevoie să se vorbească de ea ca o virtute separată.

## Întrepătrunderea organică a credinței cu fapta

Credința este puterea care se face în mod firesc vizibilă prin fapte bune, „după cum focul are puterea să încălzească, apa să ude, iar lumina să lumineze" (Patriarhul Serghie Starogrodețki, *Învățătura ortodoxă despre mântuire*, Petersburg, 1895, apud mag. Dumitru Radu, *Învățătura ortodoxă şi catolică despre mântuirea subiectivă după patriarhul Serghie al Moscovei*, în S.T., nr. 7-8/1954, p. 383). Fiind „prin fire, începutul virtuților", iar „binele fiind sfârşitul virtuților … concentrat înăuntrul credinței" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 55), credința premerge, ca şi dar al lui Dumnezeu, faptelor bune. Harul credinței ni se dă deja la Botez, căci „tot cel ce s-a botezat după dreapta credință a primit tainic tot harul. *Dar se umple de cunoştința sigură* a acestui fapt după aceea, *prin lucrarea poruncilor*" (Sf. Marcu Ascetul, *Despre cei ce cred că se îndreptează prin fapte*, 92, Filocalia 1, p. 257). Ea este aluatul care dospeşte frământătura şi grăuntele de muştar de care vorbeşte Mântuitorul (Matei 17,20) şi „cel ce Îl cultivă cu grijă prin virtuți mută muntele cugetului pământesc … şi dă odihnă în sine, ca unor păsări ale cerului, rațiunilor şi modurilor poruncilor sau puterilor dumnezeieşti" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, suta a 2-a, cap. 11, Filocalia, vol. 2, p. 169). Este vorba de o desfăşurare morală nesfârşită care începe prin acceptarea harului credinței oferit la Botez şi se continuă prin actualizarea acestui dat pe un drum ascendent continuu.

Această nuanțare, înnoire calitativă şi prefacere necontenită a credinței în faptă şi a faptei în tărie de credință constituie legătura organică dintre credință şi fapta bună.

Credința nu este un dat fix ci un proces, o dezvoltare continuă. De la credința începătoare, încă nelucrătoare (din I Cor. 13,2) şi până la credința „lucrătoare prin iubire" a „bărbatului desăvârşit" este o distanță mare, cu multe trepte şi nuanțe. Există o adăugire a credinței, o fortificare continuă a ei, după cuvântul Apostolilor: „Doamne, adaugă-ne nouă credință!" (Luca 17,5). Deoarece „o poruncă se vădeşte mai aleasă decât alta … există şi o credință mai sigură decât altă credință" (Sf. Marcu Ascetul, *Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte*, Filocalia 1, p. 258).

Credința **începătoare** „naşte frica credinței, prin care vine păzirea poruncilor şi răbdarea ispitelor. Iar după ce lucrăm noi, vine în noi credința cea mare a vederii" (Sf. Petru Damaschin, *Învățături duhovniceşti*, Filocalia 5, p. 194). Este vorba deci de drumul de la *credința prin auz la credința vederii*. Credința prin auz, credința cea de obşte a credincioşilor, „adică dogmele drepte despre Dumnezeu şi despre făpturile Sale inteligibile şi sensibile" (*Ibidem*), am moştenit-o de la învățătorii şi părinții noştri, pe când credința vederii, „credința cea mare" , care se naşte din cea a auzului este „nădejdea şi dragostea desăvârşită care răpeşte mintea la Dumnezeu" (*Ibidem*, p. 130). Prima credință, care se formează în omul ce a primit adevărul Revelației se mai numeşte **fides informis**, „credința fără formă" sau „împărăția lui Dumnezeu fără formă" pe care noi, „cultivând-o prin poruncile dumnezeieşti o facem să devină împărăția lui Dumnezeu" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, întrebarea 33, Filocalia 3, p. 118), adică credința matură sau specială, **fides formata**, *pistis di'agapis energoumeni*.

Posibilitatea, realitatea şi necesitatea acestui proces, a acestei dezvoltări a credinței, este unanim afirmată de Sf. Părinți şi învățătura ortodoxă, care subliniază că „cel ce are credința că Dumnezeu este aproape şi nu departe …. De la puterea lucrătoare el *urcă treptele* spre puterea văzătoare" (Sf. Petru Damaschin, *op.cit*., p. 197), până la „cunoştința cu lucrul" care este „mai mare ca toate", căci „ce va folosi (omului, n.n.) de nu va fi primit din fapte şi din credință tare, prin mărturia conştiinței … asigurarea că este slobozit de muncile viitoare" (*Ibidem*, p, 63). Credința aceasta

din cei desăvârşiţi „*crede cu fapta*, este pioasă şi împlineşte poruncile Celui ce ne-a învăţat pe noi” (Sf. Ioan Damaschin, *Teologia dogmatică şi simbolică*, vol. II, Bucureşti, 1958, p. 712).

Drumul acesta de la „împărăţia credinţei fără formă” la credinţa lucrătoare prin iubire arată şi susţine cel mai limpede legătura organică a credinţei cu fapta, transformarea rând pe rând a uneia în cealaltă. Faptele bune sunt cele care marchează trecerea de la credinţa iniţială la credinţa fortificată, de aceea se exprimă cu necesitate. Ele sunt tocmai acest drum, această desăvârşire. Ele indică şi impun faptul că mântuirea este o desfăşurare, o dinamică, o ascensiune, nu o declaraţie sau un act de moment.

În procesul mântuirii, credinţa şi faptele sunt o singură realitate, cu două aspecte: credinţa este aspectul interior, iar faptele sunt aspectul exterior, vizibil. Fapta este credinţa întrupată; printr-o analogie, putem să spunem că, după cum Dumnezeu nu poate fi conceput decât mărturisit, tot aşa şi credinţa nu poate fi concepută decât întrupată în faptă.

Credinţa şi fapta se implică reciproc, credinţa însăşi se fortifică sau slăbeşte după cum se întăreşte sau slăbeşte virtutea, fapta persoanei stăpânită sau eliberată de patimă.

Ca lucrare de desăvârşire a persoanei, ca legătură ce poate fi închipuită logic, credinţa este socotită „începutul şi chiar temelia mântuirii”, iar faptele bune „desăvârşirea şi culmea întregului edificiu” (Origen, Migne P.G., tom. 14, col. 981, apud S. Verzan, *Credinţa şi faptele bune, condiţii ale mântuirii*, în S.T., nr. 9-10/1954, p. 505), dar nu se poate delimita strict unde se termină credinţa care impulsionează fapta şi unde începe fapta care întăreşte şi luminează credinţa.

În lucrarea ei, credinţa trebuie privită cu inima, ca act moral, căci dacă „cercetăm adâncul credinţei se turbură, dar când îl privim cu dispoziţia simplă a inimii se înseninează” (Diadoh al Foticeii, *Cuvânt ascetic*, 22, Filocalia, 1, p. 342).

Ca potență credința este baza tuturor virtuților, dar ca realizare este şi urmare a lor.

În orice caz, dacă a avea credință înseamnă a dobândi pe Hristos iar „ființa virtuții e Hristos" (Sf. Maxim Mărturisitorul, P.G. 90, col. 369 şi P.G. 91, col. 1081, apud Pr. prof. D. Stăniloae, *Condițiile mântuirii*, în S.T., nr. 5-6/1951, p. 250), atunci cu siguranță că numai legătura dintre credință şi faptă întemeiază înaintarea în virtute, în Hristos. La fel, numai caracterul de continuă prefacere al credinței explică de ce - după iertarea păcatului strămoşesc prin Botez şi, după dobândirea credinței mai putem greşi şi iarăşi să ne îndreptăm: pentru că curățirea, deşi „s-a făcut tainic prin Botez … efectiv se află prin porunci" (Sf. Marcu Ascetul, *Despre botez*, Filocalia 1, p. 226), deci credința trebuie activată continuu şi curăță numai prin lucrare. Pentru că este o dinamică neîncheiată în viața aceasta, nimeni nu poate avea o credință absolută, încât să-i garanteze mântuirea.

**Aspectul gnoseologic şi dinamica credinței**

Dialectica şi interpătrunderea credință-faptă se vede şi din aspectul gnoseologic al credinței, cunoaşterea dinamică obținută prin ea.

Dacă credința oferă cunoaştere, ea trebuie activată pentru că „omul profită într-atât de cunoştința lui, întrucât o aplică" („Tantum homo habet de scientia quantum operatur"; Francisc de Assisi, apud Prof. N. Chițescu, *Condițiile însuşirii mântuirii*, în S.T., nr. 1-2/1950, p. 12) , iar „cunoştința fără faptele care urmează din ea nu e sigură, chiar dacă e adevărată. Căci fapta este întărirea oricărui lucru" (Sf. Marcu Ascetul, *Despre cei ce cred* …, p. 249). Caracterul dinamic, aplicat şi experiat al oricărei cunoştințe presupune şi fundamentează şi dinamica credinței, întrucât şi ea este o cunoaştere.

Cunoştința se verifică, se îmbogățeşte şi se fortifică prin continuă aplicare şi experiență. Altfel, „din negrija pentru fapte se întunecă şi cunoştința. Căci lucrurile a căror împlinire a fost nesocotită s-au şters în parte şi din amintire" (Idem, *ibidem*).

Progresul cunoştinţei se întemeiază pe progresul în experienţă: „cunoştinţa lucrurilor creşte în proporţie cu împlinirea poruncilor” (*Ibidem*, p. 262), principiu esenţial pentru adâncirea cunoaşterii prin credinţă. Este o dialectică: „cu cât rabdă mai mult (credinciosul, n.n.) pentru fiecare poruncă moartea voii slobode, cu atât vine la o mai mare cunoştinţă şi vede cele ce se fac în sine însuşi de către harul lui Hristos” (Sf. Petru Damaschin, *op.cit*., p. 194). Întrepătrunderea şi unificarea credinţei şi faptei în procesul cunoaşterii - în fazele avansate când se transformăm pe rând una în cealaltă, sau apare mai vizibilă una şi apoi cealaltă - este urcuşul din cuvântul psalmistului: „Merge-vor din putere în putere!”. Iar urcuşul acesta făcându-se prin credinţă, nu se încheie în viaţa aceasta, pentru că cine „înaintează din virtute în virtute mai mare şi urcă din cunoştinţă în cunoştinţă mai înaltă, nu încetează de a fi departe de patria sa” (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, Filocalia, 2, p. 197), adică de unirea cu Dumnezeu în iubire, care se face prin trecerea din patria credinţei în cea veşnică a iubirii. Pentru a ajunge un *gnostikós*, credinciosul trebuie să fie mai întâi un *praktikós*, adică „să bată în porţile Scripturilor cu mâinile virtuţilor” (Evagrie Ponticul, *Capete despre deosebirea patimilor şi a gândurilor*¸ cap. 23, Filocalia, 1, p. 67).

## Raportul virtuţilor credinţă – iubire

Raportul credinţă – faptă bună este de fapt raportul credinţă – iubire, pentru că fapta bună este iubirea manifestată. Nu există credinţă autentică să nu nădăjduiască în întâlnirea cu obiectul, cu persoana credinţei sale. Iar întâlnirea înseamnă deja dragoste. Credinţa autentică implică şi nădejdea şi iubirea deodată. Nu există nici nădejde fără iubire şi credinţă, pentru că ea se întemeiază pe o cât de mică credinţă iar sfârşitul şi scopul ei este iubirea; şi nu există nici iubire fără nici o bază de cunoaştere şi nepurtată de nădejde, pentru că altfel ar sucomba pe drum.

Legătura şi întrepătrunderea celor trei virtuţi teologice este o temelie pentru legătura dintre credinţă şi fapta bună.

Inseparabilitatea credinței de iubire este arătată de însuşi Mântuitorul Hristos, care, fiind întrebat care este cea mai mare poruncă din Lege a numit nu una ci două: „Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta, din tot cugetul tău … şi pe aproapele tău ca pe tine însuți" (Marcu 12, 30-31). Ele sunt nedespărțite pentru că iubirea arătată prin faptele bune întemeiază şi ea credința comună; de aceea, Mântuitorul dă porunca iubirii şi nu a credinței, vrând să arate întregul şi nu doar partea: „Aceasta este porunca Mea, ca să vă iubiți unii pe alții" (Ioan 15,12). Iubirea nu poate fi niciodată urmarea poruncii, nimeni nu iubeşte pentru că i se porunceşte. Se vede limpede că Mântuitorul are în vedere tocmai aspectul lucrător al iubirii, faptul că iubirea - ca şi credința - nu poate trăi decât în acțiune. Credința nu poate exista dacă nu are în ea iubire, pentru că „cel ce nu iubeşte n-a cunoscut pe Dumnezeu, căci Dumnezeu este iubire" (I Ioan 4,8).

Lumina credinței este iubirea, altfel ea încremeneşte şi nu mai are puterea vie de cunoaştere: „Precum amintirea focului nu încălzeşte trupul, aşa credința fără dragoste nu lucrează în suflet iluminarea cunoştinței" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cele 400 Capete despre dragoste*, Filocalia 2, p. 41). Aşa de unită este credința cu dragostea, încât credința nu poate cunoaşte nimic prin ea însăşi ci prin dragoste: „Rostul poruncilor este să facă simple înțelesurile lucrurilor" (*Ibidem*, p. 54), adică lucrarea iubirii este cea care-i limpezeşte credinței rațiunile divine din lume.

Credința în Hristos nu poate fi decât iubirea față de Hristos, care trebuie să se manifeste, măcar față de „frații cei mai mici" ai Lui. Credința se arată în iubire iar iubirea în fapta concretă. Dialectica **credință-iubire-faptă** iese în evidență în progresul moral al omului, când pe măsura credinței creşte iubirea iar pe măsura iubirii creşte credința şi doreşte să se exprime tot mai viu prin fapte: „Dragostea îl mână pe omul credincios la fapte şi prin fapte creşte la mai înaltă dragoste; ele izvorăsc din unirea cu Dumnezeu, ca să-l aducă la tot mai multă unire" (Pr.prof. D. Stăniloae, *Faptele bune în învățătura ortodoxă şi catolică*, în „Ortodoxia", nr. 4/1954, p. 524). Iubirea îl fereşte pe credincios de egocentrism şi de o posibilă trufie a faptei.

Accentuându-se fapta şi meritul ei, adică eul persoanei, s-ar putea evidenția un egocentrism, aşa cum reiese din doctrina catolică a meritului şi supra-meritului. În învățătura şi spiritualitatea ortodoxă însă, fapta săvârşită din iubire față de celălalt se smereşte şi se estompează pe sine, aducându-se în prim plan persoana căreia îi arătăm iubirea noastră şi Dumnezeu ai Cărui „slugi netrebnice" (Luca 17,10) suntem. De aceea, în viața duhovnicească ortodoxă smerenia ca esență a faptei şi evidențiere iubitoare a celuilalt fac imposibilă o trufie a faptei.

**Lucrarea credinței în lume şi istorie**

Pe lucrarea credinței prin iubire şi eficiența ei în faptele bune se întemeiază în mod deosebit posibilitatea mântuirii în lume şi istorie. „Sola fide" este determinată de conceperea îndreptării în afara materiei. De aceea faptele, chiar bune nu mai au nici o legătură, nici o importanță, nici rea, nici bună. „Sola fide" nu face nici o priză cu materia, considerând materialul şi spiritualul ca două realități despărțite. În cugetarea ortodoxă însă, materia este mediul prin care omul se împărtăşeşte de divin, condiția umană în care se săvârşeşte desăvârşirea şi mântuirea. Ea nu există prin sine, ci prin Spiritul care a creat-o şi lucrează mereu prin ea şi asupra ei, de aceea ea e plină de o putere spirituală, (numai) în acest sens putându-se numi chiar „sfânta materie". Asupra materiei şi prin materie lucrarea lui Dumnezeu nu conteneşte, căci „Tatăl Meu lucrează şi Eu încă lucrez" (Ioan 5,17). Lucrarea lui Dumnezeu nu s-a încheiat prin crearea universului material şi spiritual, El le ține în existență şi le aduce în actualitate, „desfăşurând şi constituind exemplarele particulare, asimilându-le cu esențele universale" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, la Pr.prof. D. Stăniloae, Teologia morală ortodoxă, vol. III, p. 24). Creația continuă, iar omul e chemat „să umple pământul şi să-l stăpânească", adică să contribuie la evidențierea şi plasticizarea rațiunilor divine din univers: „Ordinea spirituală şi fizică a lumii create se desfăşoară solidar printr-o inter-influență care circulă în tot universul. Astfel, fiecare persoană este responsabilă de desfăşurarea întregului univers … (chiar prin abținerea sau refuzul de a acționa, n.n.). Cel mai mic gest al nostru pune lumea în

vibrație şi îi modifică starea" (Maurice Blondel, *L'Action*, I, p. 20, citat apud Pr.prof. D. Stăniloae, *op.cit*., p. 25). Nu este nici o exagerare aici, pentru că persoana nu este altceva decât modul spiritual unic şi responsabil de asumare a întregii existențe, mântuirea fiind şi ea modul îndeplinirii acestei asumări. Iar „opunându-ne faptei, ne opunem … energiilor divine care urmăresc realizarea unui plan cosmic" (Pr.prof. D. Stăniloae, *Condițiile mântuirii*, p. 248).

Această posibilitate şi necesitate a activării credinței prin fapte în legătură cu comunitatea se vede şi mai bine în *lucrarea lui Dumnezeu în istorie*.

Istoria poate să fie şi este un mediu de propagare a revelației, a credinței; Revelația s-a şi folosit de altfel eficient de ea. În orice timp istoric ar trăi, un om se poate împărtăşi de credința care se propovăduieşte atunci. Dar credința nu se poate răspândi şi nu s-a răspândit niciodată decât exemplificată în faptă. Nici un semen n-a fost convertit vreodată printr-o credință fără formă: „Căci dacă nu ajut cu fapta semenului, nu arăt tărie de credință şi nu pot face pe altul să creadă" (Pr.Prof. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 28).

Istoria în general şi istoria creştinismului în special oferă temeiul şi dovada cea mai puternică în sprijinul credinței care există numai întrupată în faptă.

Credința nu provine şi nu poate trăi decât în comunicare, „culmea credinței este una cu cea a comuniunii" (*Ibidem*, p. 37). Hristos este întâlnit în primul rând în semeni, în aproapele, prin faptele milosteniei: „Nimic nu poate apropia inima mea aşa de mult de Dumnezeu ca milostenia" (Sf. Isaac Sirul, apud Pr.prof. D. Stăniloae, *Teologia morală ortodoxă*, III, p. 27). Iar în modul cel mai propriu Hristos şi credința în El se împărtăşesc în comuniunea membrilor Trupului Său, în Biserică.

## Credința în acțiune, constitutiv fundamental al persoanei umane

Concepția „sola fide" deformează fundamental caracterul de persoană al omului. Exemplul clasic în acest sens este acel: „Pecca fortifer sed fortius et gaude in Christo!" (Martin Luther, *Epistula Domini ad Joh. Aurifab*, apud J.A. Moehler, *La Simbolique*, I, p. 152, la Prof. N. Chițescu, *Ortodoxie şi Protestantism*, în

„Ortodoxia”, nr. 3/1950, p. 420), în care credința nu are nici o calitate morală, ba chiar se opune desăvârşirii morale. După concepția „sola fide”, persoana este îndreptată printr-un „da”, un „credo” spus cu toată ființa spre Dumnezeu, Care-l justifică apoi pe credincios aproape automat, fără participarea acestuia. Or persoana înseamnă în primul rând *participare esențială la propria formare*, la propria spiritualitate şi mântuire. Ea înseamnă *inițiativă*, modificare, ascensiune şi coborâre spirituală, *responsabilitate*, comuniune cu semenii şi realizare cu ei şi prin ei. Credința nu este un bloc monolit, dat fix odată pentru totdeauna, ci un complex de procese spirituale permanent modificante a persoanei proprii şi a celor din jur.

Lumea credinței e o lume a *angajării* şi a *revendicării*. Credinciosul ştie că are o datorie precisă în fața faptei, (Max Picard, *Die Flucht vor Gott*, Eugen Rentsch Verlag, Zurich, 1951, p. 24), care va avea un efect pozitiv. Fiind revendicat de credință este revendicat de datorie, de aceea el este omul faptei. Este exact opusul acelui „om al faptei nu sunt” (L. Blaga) care preferă să nu-şi asume responsabilitatea.

Lumea credinței este lumea lui „aceasta e necesar”, „aceasta trebuie făcut”. Mai mult ca oriunde şi oricând, în necesitatea faptelor bune se arată caracterul de responsabilitate a persoanei; ele sunt singura posibilitate prin care omul se manifestă ca responsabilitate.

Lumea credinței este o lume a revendicării în care dragostea fiecăruia revendică şi e revendicată de dragostea celorlalți, de aceea fapta este inevitabilă.

În învățătura şi spiritualitatea ortodoxă, credința şi faptele bune nu au fost concepute niciodată ca nişte componente deosebite într-un sistem doctrinar. Împărțirea aceasta a părut artificială. Întemeiată pe tradiția de veacuri şi experiența duhovnicească a Sf. Părinți, învățătura ortodoxă a privit totdeauna credința ca pe un act moral al inimii şi al voinței, de adeziune la Dumnezeu şi lucrarea Lui mântuitoare, care ține prin esența ei să se arate în fapte bune.

Credința venită în om prin harul lui Dumnezeu îl cere pe om viu, lucrător, răspunzând la chemarea pe care i-o face Dumnezeu prin credință. Chemării trebuie să-i urmeze un răspuns.

Iar faptele bune n-au fost niciodată înțelese ca emanând numai din voința proprie şi vrednicia omului şi nici ca urmări automate ale credinței. Întrucât decurg din lucrarea credinței care „este harul şi darul lui Dumnezeu", faptele îşi dobândesc caracterul şi puterea mântuitoare din harul care le premerge şi le impulsionează. „Mântuirea nu se dobândeşte nici fără fapte, în sens protestant, nici după fapte în sens catolic, ci în decursul faptelor" (Pr. prof. D. Stăniloae, *Condiţiile mântuirii*, p. 256). Faptele bune nu sunt un merit, pentru că sunt expresia iubirii față de Dumnezeu, şi exprimarea iubirii nu e un merit, de aceea „împărăția cerurilor nu este plata faptelor, ci harul Stăpânului" (Sf. Marcu Ascetul, *Despre cei ce cred că se îndreptează prin fapte*, cap. 2, Filocalia 1, p. 248), dar se găteşte numai „slugilor credincioase".

Viața veşnică nu este plata automată a faptelor, dar nici nu se dobândeşte fără ele. De aceea, toată viața credinciosul trebuie să lucreze „cu frică şi cu cutremur" la mântuirea lui.

## XIV. DESPRE BISERICĂ

Învățătura ortodoxă

**Hristos care ne-a mântuit recapitulativ pe toți, adunându-ne în chip actual în Sine, ne comunică treptat, trecându-ne prin stările prin care a trecut El, umanitatea Sa. Hristos mântuieşte pe oameni întrucât se extinde în ei, îi încorporează în Sine şi îi asimilează treptat cu omenitatea Sa înviată. Biserica este această extindere a lui Hristos în oameni, acest laborator în care se realizează treptat asimilarea oamenilor cu Hristos cel înviat. Mântuirea se obține numai în Biserică, în organismul celor adunați în Hristos pentru că ea e câmpul de lucrare al harului ce izvorăşte din Hristos, adică al Duhului Sfânt care sălăşluieşte în umanitatea lui Hristos cea înviată şi din ea ni se comunică nouă.**

Biserica este extensiunea socială a lui Hristos cel înviat. Dar Biserica însăşi nu se află deplin în starea de înviere - în care se află umanitatea personală a lui Hristos - ci numai tainic, prin anticipare. El se extinde în ea pentru a o duce treptat la starea Lui. Avem acest paradox: Hristos e în stare de înviere, dar extensiunea Lui socială e numai în drum spre starea de înviere. Biserica este Hristosul comunitar care reface necontenit drumul lui Hristos cel personal, fiecare persoană, cu fiecare credincios.

Omul se mântuieşte unindu-se cu Hristos, adică repetând drumul lui Hristos prin Sfintele Taine. Dar această trăire şi repetare a drumului Lui prin Sfintele Taine se face în mediul Bisericii, în acest câmp în care lucrează Hristos prin harul Său. Biserica e mediul vast în care vieţuieşte Hristos însuşi, pe care ea îl experiază prin

Duhul Sfânt. Tainele nu sunt decât actele parțiale prin care se oferă fiecăruia viața dumnezeiască a lui Hristos din Biserică.

Biserica fiind viața noastră în Hristos, viața ei fiind creşterea noastră în Hristos, ea e organul mântuirii şi sfințirii noastre.

**Ființa Bisericii**

Biserica în esența sa este viața comună a oamenilor cu Sfânta Treime, participarea lor la viața lui Dumnezeu, e „o societate de persoane umane cu persoanele divine". Biserica e „viața care e în sânul societății trinitare, revărsată în umanitate", „extensiunea vieții divine unei mulțimi de creaturi … Unitatea Bisericii e o comunicare şi o extensiune a unității însăşi a lui Dumnezeu" (M.J. Congar, O.P., *Ecclesia de Trinitate*, în „Irenikon", t. XIV, 19337, Mars-Avril, p. 121 u.).

Biserica e trupul tainic al Domnului, şi pentru faptul că mădularele ei se nutresc din Trupul personal al Domnului, fapt prin care ea devine întreagă Trupului Lui.

Elementele ființei tainice a Bisericii sunt:

1. Esența tainică, teandrică a Bisericii are un **temei etern intratrinitar**. Temeiul acesta nu trebuie căutat prin speculații sofiologice într-o realitate divină deosebită de persoanele divine, ci în însăşi taina vieții comune a persoanelor divine, în sensul indicat de ortodoxul Florensky şi de catolicul Congar.

Relațiile trinitare divine sunt un model al relațiilor dintre oameni în Biserică, în sensul că ele sunt o putere care produce şi adânceşte aceste relații care se manifestă în ele. În viața Bisericii e împletită viața Sfintei Treimi; numai pentru că se iubesc persoanele Sfintei Treimi, ele produc şi între oameni atmosfera de iubire. În acelaşi timp, între oameni şi Persoanele Sfintei Treimi se realizează aceeaşi unitate după har care este între persoanele divine. Fiul se uneşte după har atât de mult cu oamenii precum este unit după ființă cu Tatăl, având față de ei aceeaşi iubire. Temeiul divin al Bisericii e găsit de Sfinții Părinți nu numai în Sfânta Treime în general, ci şi în mod

special în Fiul. Fiul e în mod special modelul omului. În Dumnezeu găsim temeiul Bisericii în ambele înțelesuri: ca societate de Persoane, şi ca locaş în care se află rădăcinile tuturor făpturilor şi în care trebuie să se adune toate. Primul înțeles al temeiului divin al Bisericii (cel de societate) exprimă viața internă a Dumnezeirii şi e constituit de toate persoanele divine. Al doilea, cel de locaş înfățişează acest temei întors către făpturi, ca locaş în care să se adune făpturile, şi ca atare e numit Fiul, care face şi în opera creației şi a mântuirii legătura între Dumnezeu şi lume. Comuniunea treimică ni se face prin Fiul locaş sau Biserică, nouă, celor de jos, încă de la creație şi apoi prin întrupare, jertfa şi învierea Domnului.

2. Fundamentul etern al Bisericii se reflectă din Dumnezeu în natura umană, încât putem vorbi şi de un temei **natural-omenesc** al Bisericii. După Sfinții Părinți, o Biserică primordială a existat în Paradis. După mitropolitul Filaret al Moscovei, „creațiunea e deja o pregătire a Bisericii, care va avea începutul în Paradisul terestru, cu primii oameni" (Lossky, *op.cit*., p. 106).

Fundamentul natural-omenesc al Bisericii, sau mai bine zis fundamentul bisericesc al naturii omeneşti - ca reflex al temeiului divin al Bisericii şi al firii - stă în unitatea firii şi în pluralitatea persoanelor ce rămân în această unitate. Păcatul a sfâşiat această unitate, dar o tăiere deplină a acestei continuități n-au putut efectua oamenii nici după păcat. Ei nu sunt numai indivizi, ci au rămas un amestec de indivizi şi persoane. Toate formele de societate umană sunt chipuri spălăcite sau desfigurate ale Bisericii. Necesitatea raportului eu-tu a fost pusă în evidență nu numai de un gânditor ortodox ca Florensky şi mai nou de Berdiaev, ci şi de gânditori cu totul laici, ca Jaspers, ca să nu mai vorbim de Scheller şi de mulți alții (de pildă la Karl Heim, *Glaube und Denken* şi Fr. Gogarten, *Ich glaube an den dreienigen Gott*).

3. Dar Biserica în sens propriu şi deplin nu se poate înfăptui numai prin puterile naturale umane. „Dacă ideea Bisericii – mediul în care se săvârşeşte uniunea omului cu Dumnezeu – e deja implicată în ideea cosmosului, aceasta nu înseamnă că însuşi cosmosul ar fi Biserică" (Lossky, *Essai*, p. 107). *Biserica se constituie din întâlnirea*

*naturalului cu supranaturalul, omenescului cu dumnezeiescul. Fiinţa ei e* ***teandrică***. Universul întreg este chemat să intre în Biserică, să devină Biserica lui Hristos, pentru a fi transformat în împărăţie veşnică a lui Dumnezeu. Biserica pogoară de sus ca un vas, e cetatea coborâtă de sus, Ierusalimul ceresc.

Primul pas pentru extinderea vieţii treimice în umanitate, sau al ridicării umanităţii în locaşul Bisericii cereşti, l-a făcut Fiul prin întruparea Sa. Prin aceasta a intrat Dumnezeu înlăuntrul firii umane; dar ca actualitate Biserica s-a născut în omenire în ziua Ciincizecimii.

4. Biserica are o latură **obiectivă, dumnezeiască**, ce nu depinde de oameni, ci e dată de sus, dar şi **una subiectivă, omenească**. Biserica e întemeiată de Dumnezeu prin Hristos, nu de oameni, şi în continuarea ei de asemenea depinde de Dumnezeu, nu de oameni, dar ea se constituie şi prin aderarea oamenilor. Biserica nu e numai comuniune de oameni, întemeiată la un moment dat de ei înşişi, pentru a cultiva sentimentul religios, ci o realitate întemeiată în ziua Cincizecimii de Hristos în Duhul Sfânt.

5. **Comuniunea între oameni** intră în mod esenţial în componenţa Bisericii sau ţine necesar de comuniunea omului cu Dumnezeu. Protestanţii luterani nu au dreptate când socotesc că e posibilă o comuniune a omului singular cu Dumnezeu şi deci o mântuire a acestuia, Biserica fiind totalitatea unor astfel de monade dispersate ce comunică exclusiv cu Dumnezeu.

6. În Biserică există **şi păcătoşi**, ea însăşi fiind fără pată. Dar păcătoşii din Biserică sunt deosebiţi de cei ce nu sunt membri ai Bisericii; ei au harul sau pe Hristos în adâncul lor. Până ce un om vrea să rămână în Biserică, el are o oarecare credinţă în Hristos; adâncurile sau inimile acestor oameni sunt ale lui Hristos, conform lui Diadoh al Foticeei. Numai cei ce nu mai vor să admită învăţăturile Bisericii şi cei ce nu mai recunosc ierarhia ei sunt scoşi din Biserică (cei dintâi ca eretici, cei de-ai doilea ca schismatici). Păcătoşii pot să se mântuiască, pentru că ei nu-şi justifică păcatul, ci recunosc că Biserica e dreaptă, iar ei sunt în greşeală.

7. *Între **Biserica de pe pământ şi cea din cer** este nu numai o solidaritate, ci şi **o continuitate***. Totuşi este o deosebire. Catolicii reproşează ortodocşilor că nu mai fac nici o deosebire între Biserica de pe pământ şi cea din cer, că nu mai văd caracterul militant al Bisericii de pe pământ. Trebuie să subliniem că mărturisirea lui Dositei zice: „Nu confundăm Biserica aceasta care e pe drum (in via) cu aceea care e în patrie", dar, pe de altă parte, Biserica din cer şi de pe pământ sunt în legătură.

Între stadiul de pe pământ al Bisericii şi cel din cer nu e o identitate, dar nici o discontinuitate, ci o continuare. În Biserica Ortodoxă nu există încredere excesivă în organizare şi în combinații ale istețimii omeneşti, în mijloacele exterioare pe care le dă omul, ci încredere în lucrarea Duhului prin om, în iradierea unei forțe divine. De aceea, la ortodocşi accentul se pune pe prefacerea adâncă, reală şi organică a celui ce vrea să aibă roade.

8. Biserica nu e numai o convertire între oameni, ci mai întâi un cadru şi o putere dumnezeiască ce se pune mereu la dispoziția oamenilor prin jertfa liturgică şi prin Tainele fixate de Dumnezeu ca mijloace ale harului; ea e în cel mai înalt grad o **instituție**, nu numai o comuniune a cărei formă şi durată atârnă de bunul plac al oamenilor.

**Dar caracterul de instituție al Bisericii nu se opune celui de comunitate iubitoare liberă. Temeiul instituțional al Bisericii e Hristos (care depăşeşte pe oameni, care rămâne acelaşi) dar nu într-o rigiditate impersonală, ci în oferirea jertfei Sale tuturor celor ce vor să o primească. Biserica e instituție după cum şi familia e o instituție: Hristos e temeiul ei instituțional fără a înceta să fie o persoană, după cum tatăl e temeiul instituțional al familiei, pe care îl impune tuturor. Ca instituție în care trebuie săvârşite Tainele ca mijloace obiective ale harului (în care trebuie explicată şi învățătura Lui, păstrând-o neschimbată) Biserica trebuie să aibă şi organe speciale înzestrate cu autoritate divină pentru săvârşirea unor acte de caracter obiectiv şi divin-sacramental.**

9. Biserica nu e ascunsă vederii oamenilor, ci **e şi vizibilă**. Protestanții susțin că Biserica e nevăzută, că nu toți sunt membrii ei ci numai cei cu adevărat credincioşi, pe care nu-i poate cunoaşte nimeni din afară. Noi observăm însă că numai pentru cei necredincioşi ceea ce se prezintă ca Biserică nu e deosebit de altă societate; pentru cei ce cred însă şi cu deosebire pentru cei progresați în credință şi în viața creştină, cele nevăzute ale Bisericii devin evidente. Ele se văd, dar cu ochii duhovniceşti, nu cu cei naturali. Biserica e cunoscută prin credință; pentru cel înaintat în viața duhovnicească, Biserica este vizibilă chiar în totalitatea ei. Pentru acesta, elementul văzut în Biserică e un simbol, adică un transparent al elementului nevăzut.

**Actele Bisericii au o identitate statornică şi viața ei se manifestă în forme stabilite. Credinciosul nu trebuie să se refugieze în interior pentru a găsi sfințenia şi prezența lui Dumnezeu.**

10. Biserica este singurul câmp în care se **câştigă** în mod ordinar **mântuirea** şi este înzestrată cu **infailibilitate**. Expresia „extra Ecclesiam nulla salus" s-a înțeles în sensul că singură Biserica este calea orânduită de Domnul spre mântuire, iar erezia şi schisma nu sunt laboratoare de aceeaşi putere; dar de aici nu urmează că toți cei din afară de Biserică se pierd fără deosebire. În ce priveşte pe cei excomunicați din Biserică, este evident că Biserica nu vrea să-i lipsească pe aceştia de viața veşnică, ci să-i aducă la cunoştință şi la îndreptare. Astfel „extra Ecclesiam nulla salus" înseamnă că „purtătorul ordinar şi orânduit al condițiilor mântuirii este Biserica". Dar prin aceasta „nu se exclud vehicolele extraordinare ale harului la cei ce petrec fără vină în rătăcire, nici nu se limitează puterea lui Dumnezeu. Minunile sunt posibile şi în ordinea naturală şi în cea supranaturală" (Vl. Guéttée, *Union chrétiénne*, p. 82-83).

Biserica este înzestrată cu infailibilitate, fiind „stâlpul şi întărirea adevărului" (I Timotei II,15). Prin infailibilitate Biserica nu descoperă noi adevăruri, ci păstrează pe cele revelate. Revelația e terminată în Iisus Hristos, dar adevărul acesta are adâncimi nesfârşite şi reliefarea lui este o misiune ce nu se termină în veac. Întreaga lucrare de înțelegere şi interpretare a Bisericii are un caracter de sinergie. Ierarhii nu aşteaptă

mecanic lucrarea Duhului Sfânt în sinoade, ci lucrează cu puterile lor omeneşti, cercetând şi discutând, iar Duhul Sfânt „nesuprimând lucrarea omenească, o întăreşte şi o înalță la tot adevărul" (*op.cit*., p. 87)

## Însuşirile Bisericii

1. **Unitatea**. Există o **unică Biserică**, pentru că unul este Dumnezeu şi unul este Iisus Hristos: „Unitatea Bisericii este o comunicare şi o extensiune a însăți unității lui Dumnezeu" (M.J. Congar, *Ecclesia de trinitate*, p. 31). „Au s-a împărțit Hristos?", întreabă Sf. Ap. Pavel (I Cor. I,13). Dintre diferitele Biserici creştine, numai una poate fi adevărată, căci Dumnezeu nu se poate contrazice pe sine însuşi. Şi anume: Biserica cea unică este aceea în care s-a păstrat adevărul revelat neschimbat. Celelalte confesiuni creştine au păstrat ceva din ființa Bisericii numi în măsura în care a rămas fiecare într-un real contact cu profunzimile Bisericii celei una (*Ibidem*), au păstrat ceva din adevărul revelat.

Există o teorie protestantă după care Biserica adevărată încă nu s-a realizat, ci spre ea tind toate diferitele Biserici existente. Această idee stă în legătură cu o alta, şi anume cu aceea că Revelația divină nu e încă terminată. Dar în acest caz Iisus Hristos n-a mai fost Fiul lui Dumnezeu. În acest caz, "conceptul Bisericii se pierde într-un relativism istoric" (Bulgakov, *op.cit*., p. 111), "aceasta este o lipsă de credință în Biserică şi în Capul ei" (Idem, *ibidem*). Bulgakov spune: "Vorbind de unitatea Bisericii, trebuie să se afirme caracterul absolut al acestei idei; iar relativitatea diferitelor forme istorice ale Bisericii (Bisericile) nu poate să se explice decât în lumina acestei afirmații. Biserica este una şi în consecință unică. Iar această Biserică posedă adevărul fără pată şi în toată plenitudinea lui, deşi această plenitudine nu s-a manifestat totdeauna în istorie: ea este Ortodoxia".

Această Biserică este **unitară** în interiorul ei. Unitatea aceasta este în primul rând o unitate de viață, în baza căreia fiecare membru se simte una cu ceilalți, ca trăind în acelaşi trup tainic al Domnului, având aceeaşi credință, aceleaşi tradiții, aceleaşi valori. În baza acestei unități de viață, Biserica este una şi în organizarea ei.

În această privință, Biserica Ortodoxă nu merge până la uniformitatea absolută şi până la centralizarea întregii puteri administrative în mâinile unui singur cap văzut, ca Biserica catolică. Ea admite o unitate simfonică de comuniune care se împacă cu libertatea şi cu împrejurările variate din diferitele locuri. Biserica e condusă esențial şi sacramental de aceleaşi organe ierarhice în diferitele părți ale sale, iar ierarhia acestor părți păstrează unitatea canonică, doctrinală şi sacramentală. Biserica Ortodoxă se conformează în organizarea ei externă realității (care e o varietate în unitate), dar nu o înstrăinează de popoare şi de state şi nu produce conflicte între Biserică şi Stat.

**2. Sfințenia**. Sfințenia Bisericii este sfințenia lui Hristos însuşi. Ea este asigurată de Duhul Sfânt prin care este marele laborator de sfințire a membrilor. Dacă n-ar fi sfântă prin puterea şi prin mijloacele ei, n-ar putea sfinți: "Precum Dumnezeu-Omul, care a luat păcatele noastre asupra Sa a rămas El însuşi străin de păcat, aşa e şi Biserica sfântă şi fără pată, cu toate că are păcătoşi în sânul ei" (Hans Schultz, *Der Kirchenbegriff der orthodoxen Kirche*, p. 423). Pe de altă parte, toți membrii Bisericii se pot numi sfinți (aşa-i numeşte Ap. Pavel: II Cor. I,1; Filip. I,1; IV,21; Colos. I,2, aşa-i numeşte şi azi preotul când zice la Liturghie: „Sfintele Sfinților"), nu numai întrucât sunt prinşi în procesul de sfințenie ci şi întrucât poartă în adâncul lor harul lui Hristos, chiar dacă nu-l fac eficace prin lucrarea lor.

**3. Universalitatea**. Aceasta are mai întâi un sens extensiv: Biserica e universală, întrucât e destinată tuturor oamenilor, de peste tot şi de totdeauna. Universalitatea în acest înțeles exprimă ideea că Biserica rămâne în tot timpul şi în tot locul aceeaşi în opoziție cu Bisericile eretice. Termenul „katholiké" – „sobornicească" arată că Biserica stă pe temelia soboarelor ecumenice, universale. Teologii ruşi dau însă cuvântului sobornicitate („sobornost") înțelesul de comuniune. Biserica Ortodoxă realizează comuniunea perfectă între membrii ei, aceştia nu stau ca persoane singulare în Biserică ci într-o pluralitate organică, legați prin iubire. Această koinonia formează ființa Bisericii.

Ştefan Ţankov observă că termenul grec „kathólos” înseamnă un întreg care nu se schimbă în fiinţa lui prin împărţire; e un întreg care şi în cea mai mică parte păstrează aceeaşi fiinţă. Încă din primele veacuri s-a dat Bisericii atributul de „catolică”, pe baza experienţei că “această comunitate e un întreg, o plenitudine sfântă şi totodată o unitate desăvârşită”. Hristos e în toţi membrii Bisericii şi în toate Bisericile regionale ca principiu unificator, făcându-i pe toţi şi pe toate părţi organice şi nedespărţite ale Bisericii celei una. Faţă de catolicitatea extensivă afirmată în Apus, în Răsărit se afirmă această *catolicitate intensivă*, această trăire a întregului divino-uman al Bisericii de către fiecare membru. „Catolicitatea” are un sens intensiv, cuprinzând şi exprimând comuniunea frăţească în Domnul a tuturor creştinilor, legaţi şi întăriţi prin christocentrism (St. Ţancov, *art.cit*., în vol.cit., p. 793-804).

**4. Apostolicitatea**. Însuşirea aceasta arată că Biserica adevărată este aceea care a păstrat învăţătura Domnului aşa cum au comunicat-o Apostolii, martorii Lui. Biserica n-a schimbat şi n-a omis nimic din învăţătura scrisă şi orală a Apostolilor. Unii consideră această persistenţă ca semnul esenţial al Bisericii Ortodoxe. A sta pe temelia Apostolilor înseamnă a păzi nu numai revelaţia cuprinsă în Sf. Scriptură, ci şi pe cea predată de Sf. Apostoli oral. De aceea, apostolicitatea stă în strânsă legătură cu persistenţa pe Sfânta Tradiţie. Apostolicitatea Bisericii se arată şi în aşa numita **succesiune apostolică** a ierarhiei, conform căreia harul episcopiei curge fără întrerupere de la Apostoli până azi.

Există în Biserică o *transmisiune externă* a învăţăturii revelate, începând de la Apostoli şi o *transmisiune internă* a harului ierarhiei. Episcopii care au harul prin succesiune neîntreruptă de la Apostoli sunt responsabili în fiecare eparhie de păstrarea intactă a doctrinei moştenite de la Apostoli. Rolul acesta se transmite de la ierarhi la ierarhi deodată cu transmiterea harului, căci cu ocazia hirotonirii sale episcopul dă întâi mărturie de credinţă înaintea episcopilor hirotonisitori.

**Ierarhia bisericească**

De ființa Bisericii ține în mod esențial o ierarhie, fără ierarhie nu există Biserică. Homiakov scrie: "Dacă ar înceta hirotonia, ar înceta toate Tainele, afară de botez şi neamul omenesc ar fi rupt din har" (după H. Schultz, *art.cit*., p. 447-778).

Sf. Apostol Pavel a arătat că în trupul Domnului membrele - deşi sunt străbătute toate de acelaşi duh - sunt încredințate cu diferite funcții, dintre care unele cu funcție de conducere. Apostolatul, în plenitudinea darurilor lui spirituale şi ca sinteză de diferite daruri harismatice extraordinare, nu s-a transmis mai departe. El a fost legat de anumite persoane chemate de Domnul. Dar Apostolii au transmis urmaşilor harul episcopatului, iar ca urmaşi ai celor 70, ei au instituit pe membrii preoției, ca treaptă a doua a hirotoniei (Fapte 14,23). În vremea Apostolilor, numele de episcop şi de preot se dădea încă amestecat membrilor acestor două trepte. De asemenea încă din vremea Apostolilor exista şi treapta a treia, a diaconatului (Fapte 6,1-6; I Tim. III,8). Harul hirotoniei nu cunoaşte decât aceste trei trepte; gradațiile ivite ulterior în cuprinsul fiecăreia din cele trei trepte nu micşorează şi nu sporeşte cu nimic harul hirotoniei respectivei trepte, ci reprezintă numai deosebiri de funcții administrative.

**Prin episcop curg toate harurile tainelor şi propovăduirea învățăturii corecte. Preoții primesc de la el puterea de a săvârşi Tainele rezervate lor şi pe aceea de a propovădui şi de a conduce sufletele spre mântuire. Episcopul eparhiei îşi primeşte calitatea de suprem săvârşitor al Tainelor şi supraveghetor al învățăturii de la totalitatea episcopatului. Totalitatea episcopilor întruniți în sinod direct sau prin reprezentanți se numeşte Sinod ecumenic.**

O vie discuție se poartă asupra puterii ierarhiei de a învăța şi în special asupra *infailibilității Sinodului ecumenic*. Homiakov spune: "Tăria neclintită, adevărul nezdruncinat al dogmei ortodoxe nu atârnă de cinul ierarhiei; ea e păstrată de toată plenitudinea, de toată comunitatea poporului bisericesc care formează Biserica şi trupul Domnului. Nici puterea ierarhică, nici însemnătatea cinului duhovnicesc nu pot fi recunoscute ca garante ale adevărului". Biserica a fost totdeauna o pleromă, o plenitudine, pentru că cuprinde în sine plenitudinea şi e călăuzită de Duhul Sfânt şi de

aceea adevărul dogmelor atârnă în plenitudinea vieții bisericeşti. De aceea, Ortodoxia nu cunoaşte un organ absolut şi nu ştie de o autoritate externă şi de o *pars pro toto*, ci cunoaşte numai *o pars in toto*. Bulgakov încearcă şi o explicare mai profundă a acestei doctrine: "Conştiința Bisericii este deasupra persoanelor, adevărul se descoperă nu unei rațiuni individuale, ci unității în iubire a Bisericii". La Cincizecime, Duhul s-a coborât peste toți Apostolii, stând împreună. Trebuie să se deosebească proclamarea adevărului, (care aparține puterii bisericeşti supreme) de posesiunea adevărului (care aparține întregului trup al Bisericii) în "catolicitatea" şi "infailibilitatea" lui.

Andrutsos spune: "Ierarhia reprezintă Biserica în sinoadele ecumenice nu din porunca credincioşilor, ci jure divino, potrivit cu chemarea ei de la Dumnezeu, iar definind credința îşi ia autoritatea sa de la Duhul Sfânt care călăuzeşte Biserica".

Avem două accepțiuni ale caracterului reprezentativ al magisterului ierarhic: una după care ierarhia ar reprezenta trupul Domnului şi ar vorbi în numele Lui în virtutea unei delegații de la Hristos, primită prin hirotonie; şi alta după care ierarhia ar deține magisterul învățăturii, întrucât reprezintă corpul credincioşilor printr-o delegație imediată primită de la el. Față de acestea, noi observăm că nu se poate face separație între puterea de a săvârşi Tainele şi aceea de a învăța. Amândouă funcțiunile au fost puse în lucrare, cu efect pentru mântuire, în ziua Cincizecimii, prin pogorârea Sf. Duh peste Apostoli. Cincizecimea reprezintă plenitudinea harurilor şi darurilor Sf. Duh date Bisericii. Dar haruri şi daruri nu s-au pogorât direct peste toți cei ce credeau în Hristos, ci numai peste Apostoli. Felul cum se dă unui episcop totalitatea harurilor şi darurile Sf. Duh este semnificativ. Ele nu se dau prin coborâre de sus, ci prin doi sau trei episcopi, reprezentând episcopatul din trecut şi de pretutindeni, pentru a-l face solidar pe noul episcop cu Biserica din trecut nu atât în privința săvârşirii la fel a Tainelor, ci în privința propovăduirii la fel a învățăturii.

Ierarhia e "în Biserică", nu "deasupra Bisericii". Enciclica Patriarhilor orientali de la 1848 a precizat: "La noi, păstrătorul adevărului e însuşi corpul Bisericii". Dar a

lucra în Biserică nu înseamnă a săvârşi fiecare act prin totalitatea credincioşilor; deşi e în Biserică, ierarhia are acest rol de supraveghetoare a corectitudinii învățăturii, printr-un dar special dat ei de Duhul Sfânt, care dealtfel e în toată Biserica. Ierarhia are o trimitere specială de la Duhul Sfânt, iar acest rol ireductibil l-a arătat cel mai bine Pseudo Dionisie Areopagitul. Biserica e zidită organic în mod ierarhic, iubirea şi ascultarea ierarhică nu se exclud. Pe cât de mult accentuează Ortodoxia iubirea în comunitatea bisericească, pe atât de mult accentuează şi ascultarea în iubire.

**Doctrina catolică**

**Catolicismul vede în Biserică o societate organizată juridic, în vederea luptei pentru răspândirea credinței în lume. Este adevărat însă că în ultimul timp teologia catolică a început să-şi dea seama de sărăcia acestei concepții şi a căutat s-o spiritualizeze. Teologii catolici recunosc astăzi că teologia lor "a uitat aproape total de elementul invizibil şi a exagerat elementul juridic" al Bisericii, că "elementul teandric nu numai că a cedat locul necesităților administrative ale centralismului roman, ci a fost absorbit de el", că teologii din trecut "au vorbit de organizația Bisericii văzute mai mult decât de organismul mistic al Bisericii" (Congar, *art. cit*., „Irénikon", cit. p. 322)**

Revista Irénikon a semnalat încă din 1927 o nouă concepție despre Biserică: "Să reaşezăm în centrul ecclesiologiei catolice marea realitate invizibilă care umple timpul şi realitatea şi care constituie principiul vital al Bisericii: realitatea teandrică, care restabileşte între Hristos cel înviat şi membrele sale, raporturi organice, misterioase şi invizibile". Teologii noi vor să facă o "sinteză", un "echilibru" între aceste două elemente. Doctrina deplină despre Biserică ar fi aceea în care teologul, nedivizând naturile, nesacrificând nici invizibilul vizibilului cu Nestorie, nici vizibilul invizibilului cu monofiziții, ar afirma în plenitudinea unității sale misterul Cuvântului făcut trup.

Elementul nou cel mai important cu ajutorul căruia caută acum să înțeleagă Biserica este acela de "corp mistic al Domnului". Numele acesta aproape că a devenit

un termen tehnic ce tinde să înlocuiască pe acela de Biserică. Au apărut o serie de cărți despre Biserică, intitulate cele mai multe cu numele de "Corpul mistic al Domnului"(I. Anger, *La doctrine du Corps mystique de Jésus-Christ, d'aprés les principes de la théologie de Saint Thomas*, Paris, 1929; M.J. Congar, O.P. *Der mystische Leib Christi und seine sichtbare Manifestation* (în: „Die Kirche Christi. Grundfragen der Menchenbildung und Weltgestaltung", hg. Von O. Iserland, 13,59); L. Deimel, *Leib Christi*, Fr.i. Br., 1940; H. Lang, O.S.B., *Der mystische Leib Christi*, 1929; E. Mersch, S.I. *Le corps mystique du Christi*, Louvain, 1933; E. Mura, *Le corps msytique du Christ*, Paris, 1936; C. Feckes, *Das Mysterium der heiligen Kirche*, ed. 2, 1935; Karl Adam, *Die Kirche Christi*; şi cea mai veche în acest sens; P. Clerissac, *Le mystére de l'Eglise*, Paris, 1921, etc.). Conform acestei terminologii, între Capul Hristos şi Corpul Său mistic e o legătură atât de intimă încât se pot numi împreună "Hristos (întreg)", imanență reciprocă între Hristos şi credincioşi, ca între viță şi mlădiță. Legătura aceasta o face Duhul lui Hristos, care locuieşte şi în Cap şi în membre, revărsând din darurile ce sunt în Cap haruri şi daruri membrelor (*Ibidem*).

Toate expresiile acestea, au însă un sens echivoc. Ele sunt lovite esențial de învățătura catolică despre caracterul creat al grației. Aceasta face ca între Dumnezeu şi Biserică rămână o discontinuitate, Biserica rămânând închisă iremediabil în ordinea creată. M.J. Congar foloseşte toate expresiile ortodoxe pentru caracterizarea Bisericii ca viață în Hristos, ca participare la comuniunea persoanelor Sfintei Treimi, ca extensiune a Sf. Treimi între oameni. Dar dogma despre caracterul creat al grației îl face să se prăbuşească pe solul lumii create. „Sufletul interior", "forma" Bisericii, sunt realități create, produse şi aşezate de Dumnezeu pentru a ne asocia la viața Sa. Dumnezeu rămâne dincolo de Biserică, numai în sens impropriu se poate numi şi El suflet al Bisericii. În concepția ortodoxă, Dumnezeu nu e numai creator, ci şi transmițător al darurilor Sale necreate, iar omul e subiectul energiilor divine care s-au revărsat în energiile create. Omul e Dumnezeu după har şi creşte necontenit în această

calitate nouă. În ortodoxie, viața omului credincios şi a Bisericii e o împletire a puterilor umane şi a energiilor divine necreate, o teandrie reală.

Însuşirile Bisericii sunt văzute astfel:

1. Unitatea e considerată ca o uniformitate exterioară. O autoritate monarhică centralistă fixează legi pentru comportarea exterioară a membrilor Bisericii. Aceasta e o consecință a învățăturii că viața în Biserică a credincioşilor nu este eflorescența puterilor lor naturale străbătute de harul necreat, ci a puterii create şi infuzate de Dumnezeu. Unitatea nu se armonizează cu libertatea şi originalitatea mădularelor, ci e o unitate impusă dinafară, juridică.

2. Sfințenia e concepută mai mult ca moralitate şi activism social şi mai puțin ca participare la viața divină. E o sfințenie în cadrul creatului.

3. Catolicitatea se interpretează spațial, traducându-se cu universalitate. În Răsărit, teologia a redescoperit sensul intensiv al cuvântului „catolicitate", ca prezență a întregului în fiecare părticică, în fiecare membru al Bisericii, ca prezență a Bisericii în fiecare ins dar şi ca apartenență lăuntrică a fiecărui membru la viața întregului.

4. Apostolicitatea de abia se mai observă în fizionomia Bisericii catolice, care degradează prestigiul celorlalți Apostoli, subordonându-i lui Petru.

### *Primatul şi infailibilitatea papală*

Pe când în Biserica Ortodoxă toți episcopii sunt egali (fiecare episcop fiind centrul puterii spirituale într-o eparhie, iar întruniți împreună în sinod ecumenic constituind organul infailibil al Bisericii) în catolicism s-a tins să se concentreze în papă toată puterea. Încă sinodul din Trident a acordat papei puterea supremă în toată Biserica („suprema potestate sibi in Ecclesia universa tradita" (Sess., XIV, cap. 7), dându-i dreptul a întări pe episcopi (Sess., XXIII, can. 8: „autoritate Romani Pontificis assumuntur"). Confessio fidei tridentinae îl numeşte pe papă "urmaş al Apostolului Petru, corifeul Apostolilor" şi "reprezentantul lui Iisus Hristos", iar Catehismul roman declară că "Îndrumătorul şi Cârmuitorul nevăzut al Bisericii este Hristos, iar cel văzut e urmaşul legal al lui Petru, corifeul Apostolilor, care deține

scaunul Romei" (I, 10,10). În sfârşit, Conciliul I Vatican (în şedința a 4-a din 18 iulie 1870) declară că papa când vorbeşte „ex cathedra" se bucură de „acea infailibilitate cu care a voit dumnezeiescul Răscumpărător să fie înzestrată Biserica Sa în definirea învățăturii de credință sau de morală… în felul acesta definițiile pontificelui roman sunt de la sine (ex sese) neschimbabile, nu prin consensul Bisericii".

După concepția catolică, papa nu e primul între frații lui episcopi, egali după har, ci până la un anumit grad e izvorul puterii episcopale: episcopii se transformă în delegați, în reprezentanți ai papei. Ideile juridice despre Biserică, legate de primatul papal, "nu sunt adecvate Tainelor dumnezeieşti ce se săvârşesc în Biserică. Accepția juridică a Bisericii nu corespunde nici experienței vieții din Biserică, nici învățăturilor apostolice, nici predaniei Părinților. Epistola Sf. Ap. Pavel către Efeseni afirmă că trupul Bisericii "se zideşte pe sine însuşi în iubire prin lucrarea în parte a fiecărui membru" (Efes. IV, 16), că Biserica e „plinirea lui Hristos care umple totul". Iar Sf. Ioan Gură de Aur, subliniază că „numai atunci obține capul o plinire deplină, numai atunci primeşte trupul desăvârşit plinătatea Lui, când noi toți vom fi uniți şi legați în chipul cel mai strâns unul cu altul" (*Cuv. 2 la ep. către Efes*.).

Mai arbitrară şi mai inconsecventă este însă dogma despre *infailibilitatea papală*. Sf. Scriptură nu dă nici un temei pentru ea, iar istoria mărturiseşte că papii de multe ori au greşit (ca de pildă, Liberiu şi Honoriu). Apărătorii infailibilității papale spun că aceia au greşit ca particulari, nu vorbind oficial, „ex. cathedra". Liberiu, a suferit „o cădere personală" (lapsum personalem), cum zice Perone (Perone, Prelect, Dogm, II, 792, după Andrutsos, p. 93), iar Honoriu numai „a aprobat, din neglijență" erezia monotelită, „n-a învățat-o" (Oehler, Symbolik, ed. 2, p. 365, după Andrutsos, *ibidem*). Dar aceste sofisme scolastice nu pot acoperi adevărul. Catolicii vorbesc şi de o infailibilitate a episcopatului, dar numai dacă are în frunte pe papa. Însă, din faptul că episcopatul fără papă nu e infailibil dar papa singur e infailibil, se vede că sursa infailibilității e papa şi episcopatul e numai un fel de anexă.

În Răsărit hotărârile unui sinod, chiar dacă el s-a considerat ecumenic, nu au valoare decât dacă sunt însuşite ulterior de Biserică. De aceea, abia această aprobare ulterioară a Bisericii arată dacă sinodul a fost ecumenic, constituind criteriul extern al sinodului ecumenic (Andrutsos, *Dogmatica*, p. 310). În Apus nu e aşa; părerile papei nu mai pot fi schimbate de nimeni. Şi la ortodocşi, episcopatul are magisterul învățăturii şi al infailibilității prin hirotonie, nu prin delegație de la credincioşi; dar cu condiția ca să-l exercite în acord cu Biserica. Când nu împlineşte această condiție, el greşeşte. Biserica dă mereu mărturie despre adevărul învățăturii propovăduite sau formulate de episcopat şi acesta trebuie să fie mereu în acord cu duhul din ea. În sensul acesta, infailibilitatea e a întregii Biserici şi întreagă contribuie la susținerea şi formularea infailibilă a învățăturii.

Conciliul I Vatican n-a legat infailibilitatea papei de nici o condiție. N-a legat-o de acordul papei cu Biserica (ci chiar a exclus această condiție) şi nici de acordul cu Tradiția, ceea ce l-a făcut pe papa Pius IX să declare: "Io sono la Tradizione"

Dogma infailibilității papale este de fapt solidară cu doctrina catolică despre Biserică. Dacă Biserica e o societate închisă în ordinea lumii create – neavând pe Hristos în ea - e firesc ca Hristos să-şi fi lăsat la conducerea ei un locțiitor (un "vicarius Christi") ca centru exterior al întregii puteri. Papa s-a substituit întregului trup al Bisericii iar criteriul adevărului n-a mai fost Duhul Sfânt ci glasul episcopului care şade pe scaunul Romei. Numai acolo unde a slăbit conştiința prezenței lui Hristos în Biserică, s-a putut naşte dogma vicariatului şi a infailibilității papale. Teologia catolică a ajuns să creeze apoi un cult quasi-divin al papei. Astfel Mgrs. Prunel scrie (în "Cours superieur de religion"): "Le pape, l'etre unique a qu'il on attribue des honneurs presque divins". Iar în studiul lui E. Przywara, S.I. Papstkönig (în revista iezuiților germani "Stimmen der Zeit", din aprilie 1929) citim: "Primatul papei … este la urma urmei, lucrul de care, deşi nu exclusiv depinde totul: adevărul dogmei şi validitatea sacramentelor". În cartea episcopului Bougaud, "L'Eglise": "În Taina Euharistiei avem aşa zicând o jumătate a lui Hristos, pentru că El e mut în taina

Euharistiei. Această a doua jumătate e în Papa. Papa e al doilea mod al prezenței reale a lui Iisus Hristos în Biserică. Iisus Hristos a adunat, a condensat toată Biserica în Papa". Mai mult decât atâta, "mai înainte de Biserică, El a făcut pe Papa". Biserica a făcut-o prin Papa şi ea e o creație necontenită a Papei.

## DOCTRINA PROTESTANTĂ

*Ființa Bisericii*

Teza principală a tuturor protestanților e că Biserica adevărată e **nevăzută**. Numai cei ce cred cu adevărat sunt membri ai Bisericii. După cum aceştia nu se cunosc între ei ci numai Dumnezeu îi cunoaşte, Biserica adevărată este invizibilă. Dar reformatorii au trebuit să stabilească anumite criterii externe după care să se poată cunoaşte această Biserică invizibilă. Astfel, tot scrisul reformatorilor e plin de oscilația între tendința de-a separa cu totul Biserica invizibilă de cea vizibilă, şi cea de a o apropia de aceasta până la identificare.

Luther a afirmat că criteriul obiectiv care îl asigură pe cineva că nu e robul unei iluzii subiective despre lucrarea lui Dumnezeu în sufletul lui, e conformitatea experienței sale cu mesajul Evangheliei. Astfel Evanghelia este creatorul şi susținătorul Bisericii invizibile. Un criteriu obiectiv pentru autenticitatea lucrării cuvântului lui Dumnezeu în suflete conformitatea cu Scriptura. Foarte curând însă Luther a mai adăugat un al doilea criteriu, acela al primirii celor două Taine: Botezul şi Euharistia.

Confesiunea Augustană a legat Biserica invizibilă de două criterii vizibile: "Biserica e comunitatea sfinților în care se învață drept Evanghelia şi se administrează corect Tainele"

Mai târziu, Melanchton a elaborat o doctrină a Bisericii vizibile, considerată ca instituție divină. În anul 1543, el a respins noțiunea unei Biserici invizibile, declarând că această noțiune face din Biserică o idee platoniciană şi că Ef. IV, Ps. XXV,8, şi Ps. 83,2 vorbesc de Biserica vizibilă în care răsună cuvântul Evangheliei.

Luther a rămas însă la teza că Biserica invizibilă e altceva decât Biserica vizibilă şi că prezența ei e indicată de predica cuvântului evanghelic.

Calvin a considerat şi el la început Biserica drept totalitatea celor aleşi de Dumnezeu, cunoscuți numai de Dumnezeu, deci invizibilă; dar a adăugat că noi trebuie să presupunem ca membri ai Bisericii pe cei ce mărturisesc credința creştină, oferă exemplul unei vieți creştine şi se împărtăşesc de Taine. După el, acolo unde e predicat cuvântul şi unde sunt administrate Tainele, nu încape îndoială că există şi Biserica.

În ediția din 1539 a Instituției, Calvin repetă că Biserica invizibilă e un obiect al credinței, dar subliniază că „prin intermediul ei ne duce Dumnezeu spre mântuire" (Strohl, *op.cit*., p. 305). Mai departe merge Calvin în ediția din 1543 a Instituției, în cap. 8: "Dacă trebuie să credem în biserica nevăzută; suntem datori să rămânem în comuniune cu cea văzută". El n-a identificat real Biserica nevăzută cu cea văzută, dar a recunoscut tot mai mult legăturile reale care le unesc.

În afară de această Biserică "nu se poate spera mântuirea", spune Calvin, influențat de Sf. Ciprian (al cărui studiu Calvin îl continua). „E un lucru mortal a se separa cineva de Biserică – mai spunea el. Biserica nu e decât un mijloc, dar un mijloc indispensabil. Tot el zice: "Oricine se desparte de Biserică, renunță la Dumnezeu şi la Iisus Hristos".

Confesiunile reformate susțin că Biserica cea nevăzută nu e legată de un loc, din ea fac parte toți oamenii de pe tot pământul, care au o credință vie în Hristos. Dar acest *caracter larg şi nevăzut* făcea din Biserică ceva cu totul inaccesibil şi transcendent şi deschidea drumul anarhismului sectar nelimitat. Şi atunci, reformatorii au adăugat: Biserica aceasta nevăzută poate fi prezentată oriunde pe pământ, dar numai acolo poate fi "unde se predică just Evanghelia şi se administrează corect Tainele".

Protestanții afirmă că sunt membri ai Bisericii adevărate numai acolo unde se predică **drept** Evanghelia şi se săvârşesc **corect** Tainele. Dar dacă nu e recunoscută o

autoritate obiectivă şi o tradiție, cine decide asupra acestei corectitudini, odată ce sfinții sunt cunoscuți numai de Dumnezeu? Scriptura nu poate decide, căci ea e interpretată în tot atâtea feluri câte confesiuni şi secte sunt. Dacă se recunoaşte întregii grupări dreptul de a decide printr-o anumită infailibilitate, atunci toată e Biserica: deci Biserica e văzută. Fie că Biserica adevărată nevăzută se manifestă deja în predicarea cuvântului, fie că prin acest cuvânt se nasc membrii Bisericii, Biserica are o manifestare văzută şi lucrează prin mijloace sesizate. Pentru protestanți, cuvântul e firul care leagă Biserica nevăzută de cea văzută. Biserica există prin cuvânt şi pentru cuvânt. Cuvântul are putere constitutivă: "Comunitatea nu poate exista fără cuvânt … pentru că în ființa ei este comunitatea adunată pentru cuvânt. În cuvânt însă pătrunde divinul în timp, în cuvânt este însăşi puterea lui Dumnezeu, care face Biserica Biserică … Ea e Biserica cuvântului lucrător" (Heinrich Rendtorff, *Die Kirche des wirkenden Wortes*, p. 47). Teologii ortodocşi observă însă că dacă oamenii din Biserică nu sunt desăvârşiți ci sunt conduşi spre desăvârşire prin cuvântul lui Dumnezeu şi prin Taine, nu ei sunt forul care decide asupra corectitudinii acestora ci trebuie să existe un criteriu obiectiv după care se cunoaşte adevărata învățătură şi adevăratele Taine. Aceasta e Tradiția, pe linia căreia se pot urmări până la Hristos învățătura şi Tainele. Iar Tradiția are ca suport şi ca subiect Biserica văzută.

Protestanții se găsesc în dificultate şi când trebuie să aplice Bisericii cele patru semne distinctive recunoscute de Simbolul niceo-constantinopolitan. **Sfințenia** o atribuie harului şi cuvântului dumnezeiesc, care numai la ei ar lucra în puritatea lor, **Apostolicitatea** o găsesc în identitatea învățăturii predicate la ei cu învățătura Apostolilor, dar pentru **unitate** şi **catolicitate** au trebuit să recurgă la Biserica nevăzută. Toți credincioşii din toate timpurile, care au credință vie în Hristos, formează Biserica cea una; fiind întinsă peste tot, ea e catolică.

Protestanții mai noi spun că adevărata Biserică există acum numai ca idee şi nici o Biserică actuală nu corespunde acestei idei. Bisericile actuale cuprind numai o parte de adevăr, fiind destinate să realizeze prin apropierea lor ideea Bisericii. Toate

Bisericile actuale au deviat prin căderea din paradisul inițial al Bisericii apostolice şi înaintează acum iarăşi spre el, şi toate cuprind o parte de adevăr amestecat cu eroare şi deci pot procura mântuirea şi sfințirea. Dar această teorie corupe conținutul pozitiv şi determinat al Revelației. Mântuitorul n-a formulat numai un ideal al Bisericii, ci a întemeiat-o de fapt ca trup, în care este El prezent cu toate darurile sfințitoare şi cu tot adevărul Revelației. Biserica e desăvârşită de la început, nu se va desăvârşi doar cu timpul; ea îşi împlineşte de la început misiunea ei în lume, nu trebuie să aştepte un timp până va începe mântuirea oamenilor.

Dacă nu există o Biserică stabilă şi determinantă, purtătoare infailibilă a Revelației, ci toate Bisericile creştine sunt părți egale în putere şi valabilitate ale Bisericii, atunci Revelația nu mai are nimic stabil şi sigur ci o varietate de opinii schimbătoare şi nu mai e criteriu prin care ar putea distinge (din interpretările variate şi contrare ale adevărurilor creştine) adevărata învățătură a Domnului.

*Ierarhia*

Reformatorii au stabilit o deosebire între *sacerdoțium* şi *ministerium*, între preoție şi slujire. Preoția aparține tuturor celor credincioşi „jure divino", slujirea e încredințată de comunitate unor persoane anume, „jure humano". În "Manifestul către nobilime", din iunie 1520, Luther declară: "Noi toți suntem consacrați preoți prin botez". Nu există o ierarhie de caracter sacramental, ministrul cultului nu e decât un funcționar, iar puterea lui este revocabilă.

Pentru rânduiala în comunitate, poporul credincios deleagă exercițiul dreptului de a predica şi de a săvârşi Tainele anumitor persoane. Luther afirmă: "Precum zece frați, fii de împărați aleg pe unul ca să guverneze moştenirea, la fel şi comunitatea creştină instituie pe păstorii ei" (Andrutsos, p. 108). Iar Confesiunea helvetică declară: "Preoția şi slujba bisericească sunt două lucruri deosebite: prima e comună tuturor creştinilor, a doua, nu" (Helvet. II, art. 18).

Calvin susține că Dumnezeu a instituit în Biserica Sa apostoli, prooroci, evanghelişti, păstori şi doctori. Păstorii pot fi numiți „episcopi", „preoți" sau

„păstori". Ei administrează Tainele, iar doctorii sunt savanții care interpretează Biblia. Sub ei sunt diaconii, cu slujbe caritative. La aceste demnități nu se poate ajunge decât prin vocație. El a restabilit, atât pe cât a putut, distincția dintre clerici şi laici. Diferențele de grad şi de nume sunt exclusiv jure humano, având numai o importanță administrativă.

Teoria protestantă, după care treptele ierarhice nu se deosebesc printr-un har special, e contrazisă însă de Scriptură. Mântuitorul a dat special Apostolilor şi urmaşilor lor puterea de a lega şi dezlega păcatele. Sf. Apostol Pavel scrie lui Tit: "Te îndemn să ții aprins darul lui Dumnezeu prin punerea mâinilor mele" (Tit. I,6), iar lui Timotei: "Nu fi nepăsător la darul ce este întru tine, care ți s-a dat prin proorocie, prin punerea mâinilor preoției" (I Tim. IV,14). Chiar Petru, care vorbeşte de preoția generală a tuturor creştinilor (I Petru II,9), vorbeşte de presbiterii cărora le este dată în seamă spre păstorire toată turma (I Petru V, 1-2). Alegerea şi voința omenească nu pot să înlocuiască actul divin al punerii mâinilor (S. Bulgakov, *Ortodoxia*, p. 55), pe care-l săvârşea de pildă Sf. Apostol Pavel şi după el Timotei (I Tim. V,22) şi Tit (I,5), nu poporul. Iar funcționarul ales de comunitate nu devine ierarhic prin faptul acestei alegeri; el nu-şi însuşeşte puterea ierarhică, nu devine harismatic. De la început a existat conştiința că mireanul nu poate săvârşi Tainele şi nu că se reține benevol de la săvârşirea lor de dragul ordinei: "În veacul post-apostolic, administrarea Tainei Trupului şi Sângelui aparține numai episcopilor şi preoților. Ca urmare, ierarhia poartă în ea însăşi această putere misterioasă, supraomenească şi supranaturală de a săvârşi Tainele" (*Ibidem*).

Renunțând la preoția specială, în cuprinsul protestantismului nu s-a mai transmis prin succesiune apostolică puterea săvârşirii Tainelor, deposedând lumea protestantă de darurile Cincizecimii. Aceasta a devenit asemănătoare creştinilor care, deşi sunt botezați în numele Mântuitorului Iisus, n-au primit Sfântul Duh, pe care mâinile Apostolilor îl transmiteau de sus (Fapte XIX,1) (*Ibidem*).

# II. Bibliografie

**Sf. Ciprian al Cartaginei**, *Despre unitatea Bisericii universale*, trad. N. Chițescu, în „P.S.B.”, nr. 3, Bucureşti, 1981

**D. Stăniloae,** *Biserica universală şi sobornicească*, în „Ortodoxia”, nr. 2/1966

**D. Stăniloae**, *Universalitatea şi etnicitatea Bisericii în concepția ortodoxă*, în „Ortodoxia”, nr. 2/1977

**D. Stăniloae**, *Natura sinodicității*, în „Ortodoxia”, nr. 9-10/1977

**D. Stăniloae**, *Relațiile treimice şi viața Bisericii*, în „Ortodoxia”, nr. 4/1964

**D. Stăniloae**, *Dinamica creației în Biserică*, în „Ortodoxia”, nr. 3-4/1977

**D. Stăniloae**, *Sinteza eclesiologică*, în „Studii Teologice”, nr. 5-6/1955

**D. Stăniloae**, *Autoritatea Bisericii*, în „Studii Teologice”, nr. 3-4/1964

**N. Chițescu**, *Trupul tainic al Domnului*, în „B.O.R.”, nr. 7-8/1942

**N. Chițescu**, *Biserica şi bisericile*, în „Ortodoxia”, nr. 3/1982

**Ion Bria**, *Destinul Ortodoxiei*, Bucureşti, 1989

**Antonie Plămădeală**, *Biserica slujitoare*, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1973

**Pavel Florensky**, *Stâlpul şi Temelia Adevărului*, trad. de E. Iordache, I. Friptu şi D. Popescu, Polirom, Iaşi, 1999

**Paul Evdokimov**, *Ortodoxia*, trad. de Irineu Slătineanul, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1996

**Ioannis Zizioulas**, *Ființa ecclesială*, trad. de Aurel Nae, Editura Bizantină, Bucureşti, 1996

**Ioan Ică**, *Martin Luther şi Reforma Bisericii*, în rev. „Ortodoxia”, nr. 4/1983

**Ştefan Zankow**, *Die Orthodoxe Kirche des Ostens*, Zwingli-Verlag, Zurich, 1946

**K. Rahner**, *Strukturwandel der Kirche*, Herder-Verlag, Freiburg-Basel-Wien, 1973

**R. Guardini**, *Die Existenz des Christen*, Ferd. Schöningh, Paderborn, 1977

**Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Efrem Sirul**, *Despre Preoție*, trad. de D. Fecioru, Bucureşti, 1987

**Sf. Dionisie Areopagitul**, *Ierarhia bisericească*, trad. de Cicerone Iordăchescu, Iaşi, 1994

**Dumitru Popescu**, *Ecleziologia romano-catolică după documentele Conciliului II Vatican*, Bucureşti, 1972

**Dumitru Radu**, *Caracterul ecleziologic al Sf. Taine şi problema intercomuniunii*, Bucureşti, 1978

**I. Todoran**, *Noi orientări ecleziologice în Protestantism*, în „Ortodoxia", nr. 2/1996

**Iustin Moisescu**, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, Craiova, 1955

**Liviu Stan**, *Biserica cu sau fără laici*, în „Ortodoxia", nr. 4/1969

**Haralambie Cojocaru**, *Este primatul lui Petru un privilegiu de drept divin?*, Sibiu, 1940

**Teodor M. Popescu**, *Premisele primatului papal*, în „Ortodoxia", nr. 1/1955

**Serghie al Moscovei**, *Are Hristos locțiitor în Biserică?*, în „Ortodoxia", nr. 2/1965

**Ştefan Alexe**, *Biserica una şi Bisericile cele multe*, în „Ortodoxia", nr. 2/1973

**S. Bulgakov**, *Ortodoxia*, trad. N. Grosu, Sibiu, 1936; Editura Paideia, Bucureşti, 1997

**W. Guettée**, *Papalitatea schismatică*, Bucureşti, 1908

**Jean Meyendorff**, *Orthodoxie et catholicité*, Editions du Seuil, Paris, 1965

Revista *Ortodoxia*, nr. 3 şi 4/1982, în întregime

# XV. SFINTELE TAINE

Fiinţa Sfintelor Taine: semn, symbol, sacrament, mysterion

Teologia sacramentală ortodoxă se întemeiază, de la început, pe credinţa că Dumnezeu poate şi vrea în mod expres să lucreze asupra creaturilor în forme vizibile, prin materie şi nu numai prin dimensiunea spirituală invizibilă. Această credinţă are o bază creaţională atotcuprinzătoare. În Biserica Ortodoxă a existat permanent convingerea în posibilitatea lucrării şi eficienţei harului divin al lui Hristos, Dumnezeu-Omul, printr-un om asupra altui om, prin acte fizice, prin trupuri, prin materie şi gesturi. Lucrarea lui Dumnezeu se manifestă totdeauna complet, adică dublu: material şi spiritual în acelaşi timp. Hristos, izvorul şi săvârşitorul Tainelor este şi rămâne în veac Dumnezeu şi om, spirit absolut şi materie transfigurată. El lucrează şi se comunică totdeauna cu toată persoana Sa, El nu se poate împărţi. Nici un act, nici o lucrare a Sa asupra omului nu poate fi „pur spirituală"; această împărţire este o simplă teorie, o abstracţiune care nu se întâmplă în realitate. Învăţătura ortodoxă sacramentală se bazează deci pe concepţia despre unitatea, legătura, comunicarea şi intimitatea creaţională a făpturii cu Creatorul.

Teologia ortodoxă înţelege Sfintele Taine ca pe nişte „lucrări invizibile ale lui Hristos săvârşite prin acte vizibile, prin care se constituie Biserica şi care se săvârşesc în Biserică" (Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, III, p. 14). Biserica Ortodoxă este „o Biserică a Tainelor" (Kirche der Mysterien) pentru că Sfintele Taine sunt „centrul cultului" (Zentrum des Kultes) (Friedrich Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, Verlag von Ernst Reinhardt, München, 1937, p. 284) şi chiar pulsul (der

Pulsschlag) întregii Biserici: pentru că în ea Tainele nu sunt „simple semne mărturisitoare ale credinței sau semnale ale lucrării Duhului Sfânt, ci semne vizibile ale efectului haric tainic şi nepătruns al Duhului Sfânt, prin care se săvârşeşte sfințirea oamenilor" (St. Zankow, *Orthodoxes Christentum*, p. 102, apud Fr. Heiler, *op,cit*., p. 284).

Unii teologi protestanți afirmă că Biserica Ortodoxă nu şi-a exprimat concepția sacramentală în definiții dogmatice şi, prin urmare, aceasta trebuie „descifrată din cultul ei sacramental viu, aşa cum şi-a primit el forma definitivă la mijlocul mileniului întâi" (F. Heiler, *op.cit*., p. 239). Într-adevăr, în Biserica Ortodoxă nu există o separație între doctrină şi cult, între teologie şi spiritualitate, căci întreg cultul, departe de a fi o sumă de ritualuri mecanice, eficiente prin ele însele, este tocmai întruparea densă şi fidelă a doctrinei, ferind-o de a rămâne o teorie şi o abstracție şi transformând-o în experiență harică vie. Dar aceasta nu înseamnă că Biserica Ortodoxă nu a dezvoltat o teologie a sacramentelor. Ea nu a dezvoltat-o *separat* de celelalte capitole de doctrină, n-a autonomizat-o; însă învățătura ei sacramentală este limpede, cu o identitate specifică şi precisă. Teologia ortodoxă este de acord că Sfintele Taine sunt „o anamneză sau o celebrare anamnetică a jertfei lui Hristos sau a unui moment soteriologic din lucrarea Sa răscumpărătoare" (Dumitru Radu, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine şi Problema intercomuniunii*, Ed. Institutului biblic al B.O.R., Bucureşti, 1978, p. 110) precum şi „un gaj sau o arvună a vieții veşnice" (*Ibidem*).

În acelaşi timp, teologia ortodoxă subliniază o dimensiune fundamentală a ființei Sfintelor Taine care lipseşte în teologia protestantă şi anume *caracterul de jertfă* al tuturor Tainelor. Toate aceste lucrări au nu numai un caracter de Taină în general ci şi un caracter de jertfă, pentru că prin toate Hristos ni se oferă şi Se oferă împreună cu noi Tatălui. Nu numai în cadrul Sfintei Euharistii ci şi în toate celelalte Taine, Hristos este izvor de har numai întrucât este Arhiereul veşnic şi jertfă *veşnică (victor quia victima*, după expresia Fericitului Augustin). Astfel, „în Botez, El ne

sădeşte o viaţă nouă capabilă să se jertfească lui Dumnezeu cu El, în Mirungere ne dă puterea înaintării în virtuţi, care sunt forme de autojertfire. Pocăinţa e harul iertării care se întâlneşte cu renunţarea noastră la plăcerile egoiste. Preoţia e consacrarea celui ce se hirotoneşte lui Dumnezeu şi puterea pentru o viaţă închinată Lui şi Bisericii. Căsătoria e un dar al iubirii şi dăruirii adevărate, îmbinată cu o frânare a egoismului" (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, III, p. 105). Caracterul lor de jertfă vine din starea reală de jertfă a lui Hristos şi nu din simpla amintire a jertfei de pe Golgota (căci atunci caracterul de jertfă l-ar da omul care face această comemorare), ci din starea *actuală de jertfă* a lui Hristos în faţa Tatălui.

Tainele nu pot fi acte mecanice, ritualuri valide şi eficiente prin ele însele, pentru că atunci ar fi acte magice. Ele trebuie să aibă neapărat un *caracter personal* iar la baza lor stă întruparea Logosului. Însă din caracterul personal al Sfintelor Taine decurge firesc şi caracterul de jertfă, pentru că persoana cuprinsă în actul Tainei nu poate fi indiferentă sau neutră, ea e angajată şi participă numai în stare de jertfă iar Hristos acţionează şi ca persoană care se comunică, adică se jertfeşte în toate actele sacramentale.

Sfintele Taine, lucrările bisericeşti speciale prin care se împărtăşeşte credincioşilor harul divin, au fost desemnate prin numiri diferite, în Apusul şi Răsăritul creştin. Astfel, ele au fost denumite ca *semne* (signa, Zeichen), *symboluri* (symbolum, Symbol),, *sacramente* (sacramenta, Sakramente) sau *mysterii* (mysterion, mysterium). În Biserica Protestantă predomină termenul de **semn** al Tainei (Christoph Klein, *Tainele în Confesiunea Augustană*, în rev. „Studii Teologice", nr. 7-10/1980, p. 711). Deşi protestanţii înşişi recunosc că „Noul Testament nu cunoaşte termenul de sacrament ca şi semn (als Zeichen)" (Hermann Sasse, *In Statu Confessionis* I, Verlag die Spur, Christliche Buchhandels, Berlin, Schleswig-Holstein, 1975, p. 77, totuşi teologia luterană stăruie în acest termen şi-l consideră cel mai potrivit şi propriu pentru fiinţa şi lucrarea Tainelor.

Sfintele Taine au fost şi sunt desemnate adesea şi cu termenul de **symboluri**, în toate confesiunile creştine. Cei care folosesc termenul de *symbol* vor prin aceasta să evidenţieze capacitatea reală a dimensiunii corporale de a fi purtătoare şi mijlocitoare de har, pentru a evita eventuala „spiritualizare", posibilă prin noţiunea de semne. Dacă semnul este „pur şi simplu discursiv", symbolul este altceva, are altă putere de comunicare, pentru că „participă" la plinătatea existenţială (Seinsfülle) a ceea ce indică, şi dispune astfel de capacitatea autentică de reprezentare (echte Repraesentationsfähigkeit) (Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Band 3, Stuttgart, 1958, p. 142).

Termenul şi caracterul de symbol al Sfintelor Taine este folosit şi în teologia ortodoxă. Spre deosebire de concepţia protestantă, teologia ortodoxă atrage atenţia că actele cu valoare de symbol nu pot fi stabilite de oricine, ci sunt încadrate şi se impun într-o ordine fixă, stabilă, precisă. Ele nu sunt determinări individuale, aprecieri subiective, nu sunt produsul inventivităţii, „descoperirii" sau „creativităţii" unor oameni capabili ci se impun tuturor dinafară. Practic, ele înseamnă experimentarea unei ordini superioare, ordinea sacrului, în care te constaţi încadrat şi pe care, prin urmare, trebuie să o respecţi. Într-o asemenea ordine nu impui symboluri ci ele ţi se impun. Constatarea symbolurilor nu este altceva decât experimentarea prezenţei sacrului în realitatea naturală, în lumea istorică. Symbolurile sunt partea văzută care conţin partea nevăzută a sacrului, aşa cum partea reprezintă întregul.

Termenul general folosit în teologia apuseană este însă cel de **sacrament**. În teologia catolică el este unicul termen folosit pentru a desemna Sfintele Taine; teologii luterani îl folosesc şi ei adesea, dar socotesc mai specifici şi mai proprii termenii de semn şi symbol, pentru că socotesc termenul de sacrament împovărat cu sensurile „materializante" ale teologiei catolice, moştenite din scolastică. Termenul de sacrament a fost explicat şi diferenţiat pentru prima dată de către Fericitul Augustin. El a determinat concepţia sacramentală apuseană pentru două milenii, definind fiinţa sacramentului prin vestita formulă: „*accedit verbum ad elementum et fit*

*Sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum*" (*In Ioannem Ev. Tractatus*, 80,3, P.L. 35,1840, apud G. Wenz, *Einführung*, p. 18).

De aceea, teologii protestanți au făcut apel la termenii nou-testamentari. Ei observă că Noul Testament „nu cunoaşte termenul de sacramentum" (Ferdinand Hahn, *Die Sakramente der Kirche in der Confessio Augustana auf dem Grund der apostolichen Tradition*, Goslar II; Jassy, 1980, manuscris în posesia noastră, p. 2). Termenul biblic folosit în Noul Testament este cel de **mysterion**, adică Taină; sacramentum este traducerea latină ulterioară a grecescului originar mysterion. Teologii luterani subliniază astăzi marea deosebire între sacramentum şi mysterion. Sacramentum a ajuns să însemne actul de cult ca acțiune umană, pe când mysterion scoate în evidență acțiunea harului divin. Mysterion reprezintă „contextul mare şi cuprinzător" în care „întreaga ființă a Bisericii cu toate formele ei de viață este scufundată în şuvoiul mysterium-ului şi inundată cu totul de el" din care „Biserica Răsăritului n-a căzut niciodată" (die Kirche des Morgenlandes ist nie aus dieser Tradition herausgefallen) (W. Stählin, *Mysterium*, p. 129).

**Hristos – Biserica - Tainele**

După învățătura ortodoxă, Sfintele Taine sunt lucrările instituite expres de Hristos în Biserică pentru împărtăşirea harului divin credincioşilor. Ele nu sunt însă nici lucrări autonome în ele însele, nici lucrări autonome ale Bisericii. Sfintele Taine sunt harul divin, energia sau viața divină izvorând din trupul transfigurat al lui Hristos, care se transmite membrelor Bisericii, adică oamenilor. Ființa şi sensul lor nu există şi nu poate fi înțeleasă decât în această legătură organică dintre Capul-Hristos, Trupul-Biserica şi membrele-credincioşii. Întemeiați pe tradiția patristică, teologii ortodocşi cred că **prima Taină** existentă în creație este însăşi unirea lui **Dumnezeu cu lumea**, prin creație (vezi Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G. 91, col. 1084 D, apud D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, III, p. 9): cu alte cuvinte, infuzarea creațională a energiilor divine în realitatea creată, întrucât tocmai aceasta şi este creația. Această primă şi cuprinzătoare Taină stă la baza posibilității ca

Dumnezeul întrupat, Iisus Hristos, să poată stabili o modalitate şi mai strânsă, mai organică şi mai intimă de împărtăşire a harului divin. Persoana Sa divino-umană, fiind suprema unire între creat şi necreat, spirit şi materie, har şi natură, este într-adevăr locul şi expresia perfectă dar şi izvorul adevărat al harului pentru toată umanitatea cu care El a devenit consubstanţial în veşnicie. În acest sens, se poate spune că **Iisus Hristos** este a **doua Taină** manifestată în lume. Aceasta o spunem în sensul cel mai larg, în care vorbeam înainte; desigur că în sensul strict, Iisus Hristos este prima Taină şi izvorul Tainelor ca lucrări harice în Biserică. Taina Hristos este taina perfectei legături între Creator şi creatură. În El este baza Sfintelor Taine, mai precis în întruparea Logosului, în faptul că El „a asumat şi menţine pentru totdeauna, în ipostasul Său nu numai sufletul ci şi trupul omenesc şi le-a ridicat pe acestea prin actele Sale mântuitoare la stare de îndumnezeire" (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, III, p. 15). El este „mysteriul sacramental prin excelenţă", este „cea mai mare Taină sau mister" (D. Radu, *caracterul ecleziologic* …, p. 30), după cum arată Sfântul Apostol Pavel când afirmă că Hristos este „descoperirea tainei celei ascunse din timpuri veşnice" (Romani 16,25; vezi şi Efeseni 3,3; Coloseni 2,2-3).

Hristos împărtăşeşte harul din persoana Sa divino-umană, prin trupul Său îndumnezeit. Deci mediul şi spaţiul de lucrare al harului divin în Sfintele Taine este bine precizat. Trupul lui Hristos este Biserica (Efeseni 4, 12-15); în calitatea ei de Trup mistic al Domnului, unic spaţiu şi mediu de lucrare şi eficienţă a harului lui Hristos, **Biserica** este ea însăşi o Taină, a **treia Taină**, în sens general, „o Taină generală şi principală, condiţie şi rezultat al altor Taine care exprimă propria ei sacramentalitate" (Dumitru Radu, *Sfintele Taine în viaţa Bisericii*, în rev. „Studii Teologice", nr. 3-4/1981, p. 174). Hristos este izvor şi săvârşitor al lucrărilor harului în sensul primordial, virtual; dar în sens restrâns, actualizarea acestuia în persoanele umane o face Biserica. Hristos lucrează prin mediul precis şi expres al Bisericii, pentru că ea este Trupul lui. Prin Biserică, Logosul ridică legătura sa cu lumea, începută creaţional, dar slăbită prin păcat, la o nouă calitate. Ea este modul sau forma

aleasă de Dumnezeu pentru împlinirea unității supreme a lui Dumnezeu cu lumea creată, sau altfel spus, „Dumnezeu totul în toate”.

Deci, privită în raport cu Hristos, sursa absolută, Biserica este primitoare a harului şi a Sfintelor Taine; dar în raport cu credincioşii ea apare ca sursă de Sfinte Taine. În acest sens, teologia ortodoxă nu poate fi deloc de acord cu „anti-eclesiologia” luterană care afirmă că „sacramentul nu stă în mâinile Bisericii” (das Sakrament liegt nicht in den Händen der Kirche) (R. Hempelmann, *op.cit*., p. 82). Am văzut că, şi după concepția ortodoxă, sacramentul „nu stă” arbitrar în mâinile Bisericii, pentru că nu ea ci Hristos a stabilit şi instituirea şi forma de săvârşire; dar stă şi în mâinile Bisericii, în sensul că ea e mandatată de Hristos pentru a împărtăşi tot ceea ce a instituit El. Biserica este sursa Sfintelor Taine în sensul de Taină generală care activează **Tainele individuale**.

Am văzut că între Hristos şi Biserică este o relație intimă foarte specială; în mod asemănător trebuie să înțelegem şi relația între Biserică şi Sfintele Taine propriu-zise. Şi aici este o relație dialectică: pe de o parte, Biserica realizează şi produce toate Sfintele Taine, este „autoarea” lor, dar pe de altă parte ea însăşi creşte tocmai din săvârşirea acestor Taine. Ele „circumscriu”, exprimă şi dinamizează viața ei sacramentală iar Biserica nu numai că se realizează şi creşte prin Taine, ci este condiția lor şi a fiecăreia dintre ele în parte. Sfintele Taine sunt ale Bisericii, atât pentru faptul că ele, chiar ca acte ale lui Hristos, sunt acte ale ei ca Trup al Lui, cât şi pentru faptul că Hristos însuşi nu le săvârşeşte fără ea, ci în ea, împreună cu ea şi pentru ea.

**Instituirea Sfintelor Taine**

Teologia ortodoxă consideră instituirea de importanță maximă pentru ființa Sfintelor Taine. Dacă unii teologi ortodocşi din diaspora, influențați de apuseni, au exprimat opinia că „nu este nevoie să căutăm o expresie anumită a Domnului Hristos pentru instituirea fiecărei Taine”, pentru că orice Taină şi-ar avea „izvorul în puterea Tainei Tainelor care este Biserica” (Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. de Irineu Ioan

Popa, Ed. Institutului biblic, Bucureşti, 1996, p. 287), acest ecou din teologia catolică (vezi Rahner, Schillebeeckx, etc.) a rămas o afirmație izolată în Ortodoxie. Dimpotrivă, teologia ortodoxă ține cu tărie la mărturisirea că instituirea divină „constituie elementul principal al ființei Tainelor, arătându-le ca acte de putere ale lui Dumnezeu şi mijloace ale prezenței şi lucrării lui Hristos în Biserică" (D. Radu, *Sfintele Taine în viața Bisericii*, în rev. „Studii Teologice", nr. 3-4/1981, p. 174). Ea crede că întreaga eficiență a Tainelor e legată de faptul că le-a instituit Iisus Hristos însuşi. Iar instituirea n-o înțelege vag, nedeterminat, larg, ci foarte precis: adică, Hristos le-a instituit întrucât le-a şi săvârşit efectiv El însuşi. Aceasta înseamnă instituirea lor.

Teologia ortodoxă susține stricta legătură şi chiar identitate între instituire şi prima săvârşire. Această atitudine este exprimată dintotdeauna de cugetarea patristică. Astfel documentul Pseudo-Ambrozie declară tranşant: „Cine este autorul Tainelor, dacă nu Domnul Iisus? Ele au venit din cer!" („*Quis est auctor sacramentorum nisi Dominus Jesus? De coelo ista venerunt*"; apud D. Stăniloae, *Ființa Tainelor în cele trei confesiuni*, în rev. „Ortodoxia", nr. 1/1956, p. 4). În această privință, teologia ortodoxă este de acord cu poziția clară şi consecventă a lui Toma de Aquino şi M. Luther, care n-au vrut să facă nici o concesie în privința autorului instituirii. Nu numai că le-a instituit personal, ci Mântuitorul le-a şi săvârşit pe toate. O Taină nesăvârşită de El însuşi direct n-ar mai fi o Taină instituită de El. Faptul că nu s-au păstrat exact toate cuvintele de instituire nu afectează cu nimic certitudinea instituirii. Deci învățătura ortodoxă nu poate fi de acord cu concepția teologilor apuseni (luterani, dar şi unii catolici) cum că Mântuitorul ar fi instituit personal numai Botezul şi Euharistia iar celelalte le-ar fi instituit Biserica, respectiv Sfinții Apostoli. Ea susține că Iisus Hristos le-a instituit direct pe toate şapte, iar Bisericii i-a revenit numai misiunea de a fixa amănuntele, respectiv ceremonialul de săvârşire a Tainei. Ortodocşii dau importanță maximă şi insistă energic asupra Autorului instituirii pentru că „numai Dumnezeu poate lega harul sau lucrarea Sa de anumite mijloace sensibile", „numai

Dumnezeu cel întrupat poate exprima nemijlocit cuvintele şi aplica vizibil actele prin care a voit să ne comunice harul sau prezența Sa" iar harul ce ni se dă în Taine „a fost făcut accesibil numai prin întruparea, moartea şi învierea Lui" (D. Stăniloae, *op.cit*., p. cit.). Fără îndoială că şi Biserica are partea ei de contribuție în fixarea formei Tainelor. Instituirii propriu-zise îi aparține conținutul şi esența. Mântuitorul a făcut din slujitorii săi nu executanți mecanici ci conştienți, „iconomi ai Tainelor lui Dumnezeu" (I Cor. 4,1) cărora le-a insuflat Duhul Sfânt. Nu poate fi vorba de o instituire nemijlocită a lui Hristos şi de una mijlocită a Bisericii; acțiunea Bisericii de stabilire a amănuntelor, a formelor şi ceremoniilor precise nu este instituire propriu-zisă. În sfârşit, teologia ortodoxă ține la importanța instituirii, pentru că numai ea fundamentează necesitatea Sfintelor Taine pentru mântuire. Necesitatea lor este însăşi necesitatea harului în actul mântuirii subiective.

De instituirea Sfintelor Taine este legată şi problema **numărului** lor; aceasta nu este străină de ființa Tainelor. Teologia patristică nu pomeneşte unanim şi identic numărul celor şapte Sfinte Taine. De exemplu, Dionisie Areopagitul înşiră şase Taine, între care numără şi călugăria şi înmormântarea, iar Sf. Ioan Damaschin, (în „De fide orthodoxa" IV,9,3) numai Botezul, Mirungerea şi Euharistia (cf. Friederich Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, p. 240).

Teologia ortodoxă este de acord că numărul sacramentelor nu poate fi o problemă pur cantitativă. Ea poate fi de acord şi că numărul darurilor Duhului Sfânt şi uzul general al cifrei 7 în Sfânta Scriptură „a uşurat" întipărirea cifrei în memoria comună a credincioşilor. Dar nu acesta este esențialul. Biserica Ortodoxă susține că ea a cunoscut dintru început toate cele şapte Taine; în acest sens, invocă argumentul istorico-dogmatic că monofiziții şi nestorienii (care s-au rupt de Biserica oficială deja din secolul V) au şi ei toate cele şapte Sfinte Taine în cele mai vechi ritualuri ale lor. Înşirarea diferită a Sfintelor Taine în scrierile din Răsărit până în sec. XIII nu se datorează neapărat şovăirii ci nesistematizării doctrinei sacramentale; aceasta este însă o problemă generală în dogmatica Bisericii creştine. Se ştie foarte bine că de altfel

toate marile dogme s-au formulat şi decretat oficial pe parcurs, dar aceasta nu înseamnă că înainte de respectiva sistematizare şi proclamare Biserica ar fi susţinut învăţături contrarii sau diferite, respectiv eretice. Acesta este şi cazul cu numărul Sfintelor Taine. Esenţial este faptul că ele, ca şi alte mari puncte doctrinare creştine, existau dintru început în conştiinţa şi în practica Bisericii.

**Săvârşitorul şi validitatea Sfintelor Taine**

Problema săvârşitorului Sfintelor Taine este problema lui *potestas sacrificandi*. Potestas sacrificandi a ajuns în teologia medievală şi catolică o putere în sine a ierarhiei bisericeşti, o valoare autonomizată aici pe pământ, încât oficiantul care o exercită nu mai lucrează cu Hristos ci *în locul* (vicarius) lui Hristos. De aici este explicabilă alergia şi opoziţia organică a protestantismului împotriva oricărei idei de potestas sacrificandi. Din opoziţie faţă de extrema catolică, care a detaşat de Hristos potestas sacrificandi şi a confiscat-o ca un bun şi o posesiune a ierarhiei bisericeşti, protestanţii au mers la extrema opusă, detaşând potestas sacrificandi total de om şi atribuind-o exclusiv lui Dumnezeu. Dacă în sacramentul catolic oficiantul poate să săvârşească valid şi eficient sacramentul numai prin puterea proprie (pentru că a primit-o odată de la Dumnezeu şi acum e a lui), şi deci lucrează numai omul, în sacramentul protestant lucrează exclusiv Dumnezeu, omul fiind un receptor pasiv. Această luptă împotriva opoziţiei catolice i-a făcut pe protestanţi să afirme formula *ex opere operato*. Vom vedea că, faţă de extrema catolică în are lucrează numai omul, şi cea protestantă în care lucrează numai Dumnezeu, teologia ortodoxă nu cunoaşte lupta şi tensiunea fiinţială între Dumnezeu şi om, între lucrarea divină şi cea umană ci, dimpotrivă, afirmă posibilitatea şi necesitatea colaborării lor.

În privinţa concepţiei ortodoxe asupra efectului sacramentelor, teologia luterană a calificat-o drept „o linie de mijloc între un realism grosolan şi un spiritualism subtil” (Fr. Heiler, *op.cit*., p. 242) în care „realismul grosolan” este evident concepţia catolică, iar „spiritualismul subtil” este cea reformată şi neo-protestantă. Faţă de această formulare trebuie să observăm că poziţia ortodoxă poate fi numită „de mijloc”

în sensul de ne-cădere în extreme, dar nu în sensul de întâlnire de concesii. Lucrarea şi efectul sacramentelor este o complexă întrepătrundere şi colaborare între voința lui Dumnezeu şi libertatea omului: prin urmare, o simbioză între *ex opere operato* şi *ex opere operantis*. Ea este ex opere operato în ce priveşte lucrarea şi voința suverană a lui Dumnezeu dar este şi ex opere operantis în ce priveşte libertatea reală a credinciosului pe care Dumnezeu o solicită. Sfintele Taine lucrează în primul rând ex opere operato, pentru că Hristos este „supremul lor săvârşitor sau ministru în Duhul Sfânt, prin mâinile episcopului sau preotului în Biserică" (D. Radu, *Caracterul ecleziologic*, p. 124). Acest lucru a fost mărturisit fără excepție în toată teologia patristică. Astfel, în Răsărit, Sfântul Ioan Gură de Aur spune că „Fiul, Tatăl şi Sfântul Duh rânduiesc totul, preotul dimpotrivă oferă graiul său şi furnizează mâna sa", de fapt „harul fiind mâna care efectuează totul", că „Dumnezeu săvârşeşte toate lucrurile, ministrul săvârşeşte numai un symbol" (Sf. Ioan Gură de Aur, *In Ioannem Homil* 86,4; P.G. LIX, 472, apud D. Radu, *op.cit*., p. 122). În Apus, Paschasius Radbertus, afirmă acelaşi lucru: „Un preot bun nu primeşte mai mult şi un preot rău nu primeşte mai puțin … pentru că Taina se săvârşeşte nu prin meritul slujitorului sfințitor ci prin cuvântul Ziditorului şi puterea Sfântului Duh" (Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domini* XII, P.L. 120, 1311,1312). Formula ex opere operato comportă însă un dublu înțeles: pozitiv şi negativ. În sens pozitiv, ea înseamnă că orice Taină este actul, voința şi lucrarea expresă a lui Hristos ca adevărat săvârşitor în credincioşi şi garant al eficacității Tainei.

Dar formula ex opere operato necesită neapărat completarea cu ex opere operantis. Deşi lucrarea harului în Taine este obiectivă şi eficace prin sine, totuşi Dumnezeu lucrează asupra oamenilor numai ca spirit asupra spiritului, ca libertate asupra libertății. El nu ar avea ce face cu oamenii ca obiecte. Teologia patristică este total străină acelei „primiri pasive" (passiver Empfang) a sacramentului din concepția protestantă. Niciodată omul nu este pur pasiv sau pur neutru. A nu reacționa pozitiv la o interpelare pozitivă nu este o pasivitate ci un răspuns negativ. Atitudinea omului

este oricum un răspuns. Lucrarea lui Dumnezeu în Sfintele Taine este o interpelare care aşteaptă un răspuns. Efectul ei înseamnă întâlnirea interpelării cu răspunsul. Duhul Sfânt se face prezent în orice Taină în urma unei invocări, a unei epicleze. Iar acesta nu e una individuală ci eclezială; oficiantul o face împreună cu toată comunitatea liturgică: „Toată rugăciunea Bisericii, chiar cea a persoanelor particulare care fac parte din Biserică este o epicleză în sens larg" (D. Stăniloae, *Sfântul Duh în Revelaţie şi în Biserică*, în rev. „Ortodoxia", nr. 2/1974, p. 244). Coborârea Sfântului Duh în taina respectivă este răspunsul la invocarea, adică la epicleza Bisericii. Altfel, El nu vine în Taină; pentru că El este Libertatea care răspunde libertății iubitoare şi credincioase: „unde este Duhul Domnului este şi libertatea". Ex opere operantis este o realitate şi o necesitate. Desigur că ea nu poate însemna o putere proprie, autonomă a oficiantului uman, pentru că ştim că fără Hristos „nu putem face nimic". Dar în măsura în care Hristos îl ia pe oficiant în slujba Sa, îl împuterniceşte ca „iconom al Tainelor Sale" şi-I porunceşte „aceasta să o faceți!", în această măsură oficiantul este colaborator al lui Hristos, împreună cu întreaga comunitate şi are o reală potestas sacrificandi. Ex opere operantis înseamnă necesitatea intenției oficiantului de a săvârşi actele harice ca acte ale Bisericii; aceasta este necesară tocmai pentru că subliniază supunerea, ca simplu executant, al oficiantului față de Biserică şi față de voința lui Hristos. Intenția oficiantului arată că Tainele nu sunt acte magice, eficiente automat prin cuvinte şi gesturi rituale mecanice. Intenția oficiantului exprimă bine tocmai dispositio si fiducia din concepția luterană. Intenția aceasta nu trebuie înțeleasă simplu; ea este fiducia si dispositio manifestate clar şi recognoscibile prin evlavia şi atenția cu care oficiantul arată că se supune şi voieşte exact ceea ce intenționează voința Bisericii şi cea a lui Hristos. Am spune deci că este mult mai mult decât un simplu „non ponere obicem" din teologia luterană; sau, mai bine-zis, este aspectul pozitiv al aceleiaşi realități căreia obex-ul îi este aspectul negativ. În concepția ortodoxă, ex opere operantis priveşte apoi şi pe primitorul Tainei, pentru că, aşa cum am arătat, orice lucrare a lui Dumnezeu este expresia Libertății care se

adresează libertății. Eficiența sacramentului implică deci neapărat şi o deschidere a primitorului pentru această lucrare, o dispositio şi o fiducia şi chiar mai mult.

Relația aceasta dialectică, cu totul specifică şi complementaritatea lui ex opere operato cu ex opere operantis a fost sintetizată prin formula care se rosteşte la Sfânta Liturghie de către preotul liturghisitor atunci când înfățişează, împreună cu comunitatea, Darurile euharistice ca ofrandă ce va fi preschimbată în Jertfă vie de către Arhiereul nevăzut: „*Ale tale dintru ale Tale, Ție îți aducem de toate şi pentru toate!*". Pe de o parte, aceste daruri sunt jertfa comunității liturgice, prin voința şi participarea efectivă; pe de altă parte, ele sunt tot ale lui Dumnezeu, pentru că le avem de la El iar voința liberă pe care o adăugăm de la noi este tot un dar de la El.

A vorbi despre colaborare între Dumnezeu şi om în actele harice nu înseamnă a le vedea egale, a vedea inițiative sau merite pe care şi le poate atribui omul ci înseamnă a vedea că omul nu este pasiv. Săvârşitorul adevărat, izvorul de har şi de putere este Arhiereul nevăzut; dar întrucât preotul oficiant este rânduit în Biserică prin *mandatum Dei şi mandatum apostolorum*, prin el lucrează efectiv Dumnezeu şi el este cu adevărat săvârşitor al Sfintelor Taine. El este săvârşitor numai în calitate de instrument al Duhului, numai împreună cu El. În viața cultică şi în teologia ortodoxă, preotul nu se interpune între credinciosul primitor şi Hristos săvârşitor. Formulele pasive ale Sfintelor Taine „Se botează …", „Se unge …", „Se împărtăşeşte robul lui Dumnezeu …" arată tocmai faptul că preotul nu se erijează în singur săvârşitor ci, de fapt, ocazionează numai întâlnirea, este punctul de întâlnire între Hristos şi primitor.

Raportul dintre ex opere operato şi ex opere operantis îl exprimă, într-un sens, şi legătura dintre **Hristos şi Duhul Sfânt** în lucrarea sacramentală şi în procesul duhovnicesc în general. Conceperea ființei şi eficienței sacramentului inclusiv prin instituirea şi lucrarea *istorică* a lui Hristos duce în mod firesc la un ex opere operato exclusiv. Tocmai aceasta este problema importantă: că ființa şi eficiența sacramentului, deşi instituite şi săvârşite de Hristos, sunt de fapt acte *mereu noi*, hic et nunc, activate prin Duhul Sfânt. Toate actele harice Iisus Hristos le săvârşeşte prin

Duhul Sfânt, invocat mereu iar şi iar în comunitatea liturgică. Fiinţa şi efectul Sfintelor Taine constau deci şi din această relaţie organică dintre Hristos şi Duhul sfânt. Autonomizarea Bisericii şi a sacramentelor nu este altceva decât această „istoricizare" a lucrării lui Hristos şi abstragere de la lucrarea mereu nouă a Duhului, realitate care a dominat şi domină încă viaţa sacramentală catolică.

A opune pnevmatologia hristologiei, sau pneumatocentrismul împotriva hristocentrismului devine cu totul imposibil, dacă ne gândim că în Noul Testament Duhul Sfânt este identificat cu Hristos, conform II Corinteni 3,17 (W.G. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testamentes*, 1972, p. 280, apud H.G. Pöhlmann, *op.cit*., p. 259). De aici, în mod firesc se ajunge la concluzia că „hristocentrismul este ş el întotdeauna un pneumatocentrism. *Duhul Sfânt este Christus praesens* ... în Duhul Sfânt este exprimată nu numai condescendenţa ci şi transcendenţa lui Dumnezeu" (H.G. Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik*, p. 259). Duhul Sfânt nu poate fi separat niciodată de Hristos, pentru că El este „dar eshatologic mântuitor care se revelează numai prin Hristos, întrucât Hristos este unicul mijlocitor («canon în canon») …, în afara acestui Verbum externum nu există lucrare a Duhului" (*Ibidem*, p. 260).

Teologia ortodoxă a înţeles că legătura între Hristos şi Duhul Sfânt priveşte legătura între dimensiunea istorică şi cea eshatologică a Bisericii şi actelor ei. Ea a ştiut că în cazul unei viziuni exclusiv istorice se ridică întrebarea: „ce sens vom da acestor invocări repetate ale Duhului dacă acceptăm pur şi simplu perspectiva istorică?" (Ioannis Zizioulas, *Fiinţa eclesială*, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1996, p. 211). Răspunsul îl impune viaţa sacramentală a Bisericii care dovedeşte că „istoria trebuie permanent eshatologizată" (*Ibidem*). La obsedanta observaţie protestantă, că „Duhul suflă unde vrea", teologia ortodoxă adaugă că întrucât Duhul e al lui Hristos, noi ştim că el nu poate să sufle decât în direcţia lui Hristos. După învăţătura ortodoxă, toate Sfintele Taine se săvârşesc prin Duhul Sfânt, invocat prin rugăciunea preotului ca rugăciune a întregii comunităţi liturgice. Lucrarea lui Hristos este întru Duhul, pentru că nu face altceva decât preface fiinţa noastră tot mai duhovnicească, adică mai

permeabilă şi pătrunsă de Duhul. Iar procesul duhovnicesc, lucrarea şi eficienţa harică a Duhului nu este decât o permanentă şi mereu mai clară întipărire a chipului lui Hristos în noi, sau o prefacere a noastră după chipul lui Hristos. Progresul duhovnicesc sau sfinţirea (adică lucrarea proprie a Duhului) este tocmai primirea sau asimilarea chipului nostru după chipul lui Hristos.

Problema identificării şi recunoaşterii unui efect concret, durabil al Sfintelor Taine în fiinţa credinciosului s-a concretizat în aşa-numita formulă despre *character indelebilis* (caracter de neşters) al lucrării sacramentale în persoana umană. Plecând de la premisa irepetabilităţii (*Unwiederholbarkeit*) Botezului, luteranii observă că de aici se pune pe bună dreptate întrebarea dacă „nu cumva acest *opus Dei* exercită, prin actul Botezului, o influenţă durabilă asupra celui botezat, chiar şi atunci când botezatul respinge mântuirea ce i se oferă în Botez" (P. Brunner, *Pro Ecclesia*, I, p. 146). Chiar dacă persoana respectivă neglijează (*preisgibt*) Botezul şi credinţa şi pierde harul Botezului, realitatea faptului că e botezat rămâne fixă în persoana lui ca un dat indelebil" (*Ibidem*, p. 163). Pe de altă parte însă, teologii luterani afirmă că „un *character indelebilis*" neutru faţă de mântuire şi faţă de judecată este străin Scripturii" (P. Brunner, *Die evangelisch-lutherische Lehre von der Taufe*, p. 40) şi mai ales ţin să se distanţeze de înţelegerea catolică clasică a acestui *character indelebilis* aşa cum a fost el formulat de către Conciliul de la Trident („*Si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddem spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt: anathema sit!*" (Denzinger, 852, nota 66 de la subsol), apud P. Brunner, *Pro Ecclesia*, I, p. 613). Luteranii consideră că, „deşi nu există nici un motiv de îndoială pentru a referi termenul de pecete efectului Botezului" (P. Brunner, *Die evangelisch-lutherische Lehre*, p. 40), totuşi caracterul învăţăturii tridentine „se desparte de Scriptură" pentru că „el este neutru (*neutral*) faţă de mântuire şi pieire" (*Ibidem*); cu alte cuvinte, luteranii atrag atenţia că efectul Botezului nu poate fi despărţit de învăţătura privind Răscumpărarea, nu poate fi considerat autonom, detaşat de

contextul general al învățăturii creştine. Pe plan general, ei rămân însă la „convingerea că Biserica luterană are într-adevăr libertatea să învețe aceste teze" (P. Brunner, *Pro Ecclesia*, I, p. 163) (ale caracterului indelebil, n.n.). Documentele oficiale luterane n-au aprofundat această problemă. Ele s-au limitat numai la afirmațiile generale că „în practică luteranii posedă o conformitate cu învățătura catolică despre caracterul indelebil preoțesc" (Dialogul oficial lutheran-catolic pe plan mondial, *Raportul Malta* („Malta-Bericht"), în „Um Amt und Herrenmahl", Raportul Malta III, E, 60, p. 45), întrucât sunt de acord că „hirotonia întru oficiu se săvârşeşte pentru toată viața şi nu trebuie repetată" (Dialogul oficial lutheran-catolic din U.S.A., în „Um Amt und Herrenmahl", *Dialogul U.S.A.* 2 II, B 17, p. 78); totodată însă țin să menționeze că ei „au respins această expresie (*character indelebilis*) datorită implicațiilor metafizice legate de ea" (*Dialogul U.S.A.*, 2II, B 17, p. 78) şi de aceea ei preferă să „pună accentul pe aspectul funcțional al «caracterului» şi pe darul Duhului" (*Ibidem*). Teologii apuseni au remarcat faptul că ideea unei peceți de neşters a harului sacramental în persoana primitoare are o vechime indiscutabilă atât în Apus, unde a fost formulată clasic de Toma de Aquino (vezi la Gunther Wenz, *Einführung*, p. 24) cât şi la Părinții răsăriteni, precum Sfântul Vasile cel Mare şi Sfântul Chiril al Ierusalimului (vezi la Friedrich Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, Verlag Ernst Reinhard, München, 1937, p. 242). Dar ei au scos în evidență că diferența sau controversa între înțelegerea apuseană şi cea răsăriteană rămâne prin două atitudini „greu de unit între el": în Răsărit s-a ajuns la „respingerea fundamentală a valabilității misteriilor săvârşite în afara Bisericii, deci repetabilitatea misteriilor" (Robert Hotz, *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Gutersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Benziger Verlag, 1979, p. 169), în timp ce în Apus, centrul de greutate nu stă pe eclesiologie ci pe „structura sacramentelor care pot să întipărească «semnul indisolubil» valabil în sine, independent de starea harică a administratorilor umani, şi deci irepetabilitatea Botezului, Mirungerii şi Hirotoniilor" (*Ibidem*, p. 170). De asemenea, apusenii adaugă faptul că dacă „Părinții bisericeşti greci din sec. IV afirmă

existența unei peceți duhovnicești (*sphragis*) la Botez, Mirungere şi Hirotonie" (Ibidem*, p. 165*), în epocile următoare acest termen ar fi „ieşit din uz" şi ar fi primit „relevanță teologică" abia atunci când „învățătura apuseană despre *character indelebilis* a pătruns în Răsărit" (*Ibidem*). În aceste afirmații, ei se bazează pe faptul că în Mărturisirile de credință ortodoxe din sec. XV-XVII formula se găseşte numai la Dositei al Ierusalimului, al cărui exemplu l-ar fi urmat şi alții, în timp ce celelalte trei Mărturisiri de credință ortodoxe „nu-o cunosc" iar teologii mai noi „înclină s-o respingă" (vezi J. Kostansis, *Problemes de l'economie ecclesiastique*, p. 4, apud R. Hotz, *op.cit*., p. cit.). Față de aceste afirmații apusene, teologia ortodoxă reaminteşte că fidelitatea şi consecvența doctrinară este o însuşire atât de proprie ei încât tocmai din cauza aceasta i s-a imputat deseori că ar fi o teologie prea conservatoare; prin urmare, „şovăirea" ortodoxă în problema caracterului indelebil trebuie să aibă o altă explicație. Pe de o parte, este adevărat că unii teologi ortodocşi au avut şovăieli indiscutabile. Un exemplu „tipic" pentru aceasta îl oferă Hristu Androutsos care în manualul de Simbolică din 1901 a afirmat „un criteriu indisolubil compus din *trei mysteria*" în timp ce în Dogmatica din 1907 a mai recunoscut acestei concepții numai valoarea de „opinie teologică" (R. Hotz, *Sakramente*, p. 167). Androutsos a ajuns să considere această idee ca simplă opinie teologică pentru că, după el, nu poate fi înțeleasă natura unei calități harice care se menține chiar şi în condițiile pierderii harului Tainei; i s-a părut deci imposibilă o explicație pe cale logică. El a fost combătut însă de compatriotul său Constantin Dyobuniotis, care a susținut insistent că unor taine nu li se poate contesta un efect haric definitiv (cf. D. Stăniloae, *Numărul Tainelor, raporturile dintre ele* ..., p. 461). Mai recent, Joannis Zizioulas, mitropolit de Pergam crede că dilema constă în întrebarea „dacă hirotonia conferă un har obiectiv pe care slujitorul rânduit îl posedă ontologic" (I. Zizioulas, *op.cit*., p. 244) sau dacă numai „îl deleagă autoritatea pentru a exercita o anumită funcție sau slujire în Biserică" (*Ibidem*). Între cele două poziții, lui Zizioulas i se pare clar că în orice caz trebuie respinsă categoric „o obiectivitate a harismei" care face din slujitorul hirotonit

„o persoană care se situează în afara şi deasupra comunității" (*Ibidem*). În sprijinul acestei atitudini el adaugă o explicație convingătoare şi logică arătând că „în lumina comunității euharistice dilema îşi pierde orice sens … fiindcă aici termenii de referință sunt fundamental existențiali" (*Ibidem*, p. 185) şi de altfel „nu există harismă care să poată fi posedată individual" (*Ibidem*). Nouă ni se pare esențială îndeosebi ultima remarcă, faptul că orice har nu se împărtăşeşte spre o posesie exclusiv individuală, pentru că de altfel nici nu poate exista o viață spirituală autentică strict individuală; este evident că orice har şi dar intenționează simultan progresul individual şi cel comunitar De aceea, dimensiunea comunitară a actelor harice, chiar dacă este esențială, nu ni se pare că se opune şi nu trebuie opusă dimensiunii personale, pe care n-o exclude, căci progresul uneia nu poate să influențeze decât pozitiv pe cealaltă şi fiecare creşte şi datorită celeilalte. În orice caz, ultima explicație teologică ortodoxă concluzionează că esența caracterului indelebil constă în faptul că harul are cu siguranță şi efecte definitive (precum ştergerea definitivă a păcatului strămoşesc prin Botez), că prin Sfintele Taine omul intră într-o relație cu Hristos din care rămâne, ca o amintire, ceva din ceea ce a fost chiar şi în cazul unor noi păcate, că „ceea ce a lucrat harul nu se mai poate şterge de tot, chiar dacă se retrage harul" (D. Stăniloae, *Numărul Tainelor, raporturile dintre ele …*, p. 207).

**Bibliografie**

**Sf. Nicolae Cabasila**, *Scrieri*, trad. de Ene Branişte şi T. Bodogae, Bucureşti, 1989

**Sf. Ambrozie**, *Despre Sfintele Taine*, trad. de Ene Branişte, în colecția „P.S.B.", nr. 53, Bucureşti, 1994

**D. Stăniloae**, *Numărul Tainelor, raportul dintre ele şi Tainele dinafara Bisericii*, în „Ortodoxia", nr. 2/1956

**D. Stăniloae**, *Ființa Tainelor în cele trei confesiuni*, în „Ortodoxia", nr. 1/1956

**D. Stăniloae**, *Creația ca dar şi Tainele Bisericii*, în „Ortodoxia", nr. 1/1976

**D. Stăniloae**, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, în „Studii Teologice", nr. 9-10/1966

**D. Stăniloae**, *Spiritualitate şi comuniune în liturghia ortodoxă*, Craiova, 1987

**Dumitru Popescu**, *Ortodoxie şi catolicism*, Editura România Creştină, Bucureşti, 1999

**D. Radu**, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine*, Bucureşti, 1978

**D. Radu**, *Sf. Taine ale Bisericii după Tradiţia apostolică*, în „B.O.R.", nr. 11-12/1978

**D. Radu**, *Sf. Taine în viaţa Bisericii*, în „Studii Teologice", nr. 3-4/1981

**I. Ică,** *Sfintele Taine în viaţa Bisericii ...*, în „Mitropolia Ardealului", nr. 10-12/1982

**S. Bulgakov**, *Ortodoxia*, Sibiu, 1936; Editura Paideia, Bucureşti, 1997

Revista *Ortodoxia*, nr. 3-4/1979, în întregime.

# XVI. SFINTELE TAINE

## 1. TAINA SFÂNTULUI BOTEZ

### Ființa şi efectul Botezului

Teologia ortodoxă subliniază *necesitatea* Botezului pe baze biblice (Ioan 3,3) dar nu ca o necesitate declarativă, juridică, ci pentru că Botezul desființează păcatul strămoşesc prin unirea cu Hristos şi, tot astfel, „fără această unire nu se poate intra în împărăția lui Dumnezeu" (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, III, p. 60). Ortodocşii înțeleg acțiunea harică a Botezului în cadrul mântuirii subiective ca fiind strâns determinată de mântuirea obiectivă înfăptuită de Hristos, respectiv prin însuşi Botezul Său în Iordan. Vorbind de Botezul Domnului, Sfântul Grigorie de Nyssa, scrie că el este „purificarea păcatelor, iertarea greşelilor, cauza reînnoirii şi renaşterii" (Sf. Grigorie de Nyssa, *In Baptismum Christi*, Migne, P.G. 46, col. 580 D, apud Mgr. Dumitru Radu, *Semnificația soteriologică a Botezului Domnului*, în revista „Ortodoxia", nr. 4/1955, p. 521). Întreaga teologie patristică, reflectată în cântările bisericeşti dogmatice arată că prin acest Botez, sfințindu-se apele Iordanului, prin ele s-au sfințit apele cosmice, adică întreaga fire. Iar efectul Botezului asupra firii umane a lui Hristos înseamnă de fapt anticiparea restaurării chipului slavei lui Adam dintâi, căci prin acest botez, „noi ne însuşim roadele restabilirii chipului celui dintâi, dobândite prin întreaga operă de răscumpărare a Mântuitorului" (Dumitru Radu, *op.cit*., p. 525). Mai mult încă, teologia ortodoxă afirmă că înnoirea şi sfințirea firii umane prin Botezul Domnului constă nu numai într-o imprimare nouă cu energiile harului divin ci şi într-o eficientizare şi capacitate nouă a firii umane de a primi o plenitudine de haruri pe care n-o putuse cunoaşte până la Hristos (*Ibidem*, p. 531).

O deosebire importantă privind ființa Botezului se vede între teologia ortodoxă şi cea protestantă atunci când se au în vedere elementele concrete ale Tainei. Teologia luterană a şovăit totdeauna atunci când, afirmând cu tărie calitatea sacramentală, a trebuit totuşi să descrie mai îndeaproape lucrarea harului prin elementele materiale. Aproape totdeauna, harul este pentru ea o realitate despărțită sau alături de elementul material. Cugetarea patristică enumeră însă clar elementele materiale necesare în actul sacramental, care se pătrund de harul divin şi au realmente capacitatea de a-l transmite. Sfântul Chiril al Ierusalimului spune că în Botez „apa se uneşte cu Duhul Sfânt, a cărui lucrare se face în ea şi prin ea" (Apud P. Evdokimov, *Ortodoxia*, Bucureşti, 1996, p. 299), iar Sfântul Ambrozie înşiră amănunțit elementele Tainei, subliniind limpede că Taina se constituie prin unirea acestora cu crucea lui Hristos: „ … la botez cei trei martori una sunt: apa, sângele şi Duhul, iar dacă scoți pe unul dintre aceştia, taina Botezului nu mai rămâne în picioare. Căci ce este apa fără crucea lui Hristos?" (Sf. Ambrozie, *Despre Sfintele Taine*, în colecția PSB, nr. 53, Bucureşti, 1994, p. 13). Este limpede deci că actul sacramental al Botezului constă din transmiterea unui har divin împărtăşit prin elementul material concret, sfințit în prealabil prin „crucea lui Hristos", adică printr-o rugăciune sfințitoare a clericului oficiant. Totuşi, cu toată această subliniere a elementului material transmițător de har, teologia ortodoxă nu cade într-o înțelegere mecanică a lucrării ci insistă, ca şi luteranii, asupra caracterului personalist al actului sacramental. Din slujba ortodoxă a botezului se poate vedea că acesta are în vedere nu „primirea unui har dintr-un depozit impersonal al Bisericii", ci, mai presus de toate, „întemeierea unei relații personale, a celui ce se botează, cu Hristos" (D. Stăniloae, *Transparența Bisericii în viața sacramentală*, în rev. „Ortodoxia", nr. 4/1970, p. 503). Botezul nu este altceva decât un raport între voințe personale libere, el implică voie liberă şi creştere. El nu desființează sau nu atentează nicidecum la libertatea umană, ci o restaurează. De altfel, trebuie observat în acest sens, că orice Sfântă Taină „implică totdeauna o chemare la libertate" (J. Meyendorff, *Teologia bizantină*, Bucureşti, 1996, p. 259).

Teologia ortodoxă afirmă apoi *caracterul sacrificial* al ființei Botezului. Ea se întemeiază pe teologia patristică. Astfel, Fericitul Augustin spune că „acea Mare Roşie înseamnă botezul lui Hristos. De unde e botezul roşu, dacă nu pentru că e sfințit prin sângele lui Hristos?" (Augustinus, *Tractatus 11, In Ioannem*, apud D. Stăniloae, „Numărul Tainelor şi raporturile dintre ele …", p. 197), iar scriitorul Prosper de Aquitania afirmă şi el că „martirii strălucesc într-o purpură de două ori înroşită: odată sunt scufundați în sângele lui Hristos iar prin vărsarea sângelui propriu sunt încă o dată scufundați" (*De promissione* II,2, apud D. Stăniloae, *op.cit*., p. cit.). În acelaşi sens, teologii ortodocşi de astăzi exprimă acest aspect sacrificial prin formula emblematică a Botezului ce „reproduce în viața fiecărui neofit Patima Domnului şi Paştile" (P. Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 301).

În teologia ortodoxă înnoirea efectuată de Botez este *anagénnesis*, „baia veşniciei", adică „transformarea totală a ființei omeneşti prin care plămada sa primeşte adevăratul chip, chipul lui Dumnezeu" (*Ibidem*¸ p. 298). Spre deosebire de teologia protestantă care prezintă înnoirea baptismală ca un act delimitat precis în sine însuşi, cea ortodoxă ține să sublinieze că această înnoire „nu este numai un dat fix ci e viață într-o noutate continuă … într-o altă şi altă formă de manifestare a bunătății şi a iubirii noastre" (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, III, p. 54), conform menirii persoanei umane care este „mereu nouă prin libertatea ei responsabilă, prin iubirea interminabilă a ei" (*Ibidem*).

Dar problema cea mai importantă privind efectul Botezului este aceea a unui efect definitiv asupra persoanei, aceea a aşa-numitului *caracter indelebil* (*character indelebilis*). Deşi protestanții sunt foarte săraci în a afirma un specific sau un efect special al Botezului, declarând chiar că „Botezul nu are nici un efect special (ca o transformare a firii umane sau a adâncului inconştient al sufletului)" (Paul Althaus, *Grundriss der Dogmatik*, Carl Bertelsmann, Gütersloh, 1950, p. 245), totuşi unii nu şovăie în a recunoaşte deschis şi clar că în Botez „pentru individ oferta lui Dumnezeu rămâne mereu de nepierdut (*unverlierbar*)" (Idem, *Die christliche Wahrheit*,

Gütersloh, 1962, p. 550). Majoritatea teologilor insistă pe acest *character indelebilis* şi invocă în acest sens o serie de temeiuri biblice şi patristice cărora, de data aceasta, le acordă tot creditul. Astfel, ei afirmă că „faptul că «cei pecetluiți» de la Apocalipsă 7,3 respectiv 3,4 sunt botezați, este un lucru neîndoielnic. Egalitatea formală dintre Botez şi *sphragis* (pecetea indelebilă, n.n.) este din ce în ce mai numeroasă la Părinții: II Clement 7,6; 8,6; mai departe, la Tertulian, Ciprian, Vasile, Chiril al Ierusalimului, Ambrozie, Epifanie" (W. Trilhaas, *Dogmatik*, p. 343).

Vorbind de efectul Botezului, teologia ortodoxă este preocupată însă mai mult nu de afirmarea principială a unui caracter indelebil, ci mai ales de realizarea şi asimilarea conținutului acestui caracter. Ea înțelege mistic, spiritual şi organic conținutul actului baptismal şi este interesată de cunoaşterea aportului uman la finalizarea acestui început de proces duhovnicesc ce are menirea să-l ducă pe credincios, prin dobândirea virtuților, până la transfigurare organică şi sfințire. Prin cufundarea la botez, teologia ortodoxă înțelege „renunțarea totală la noi înşine … uitarea de noi înşine într-o predare totală lui Dumnezeu" (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, III, p. 41), cufundarea „dincolo de orice voință de a fi noi înşine într-o viață care ne sleieşte … dincolo de creaturalul nostru, care se epuizează treptat, în adâncimea morții apofatice sau a vieții în Dumnezeu" (*Ibidem*). Prin această cufundare, omul „se întâlneşte cu Hristos sau se enipostaziază în El şi se umple de energiile Duhului Sfânt" (*Ibidem*, p. 38). În mod corespunzător, şi scoaterea din apa Botezului nu este numai un simbol al învierii la o nouă viață, nu *simbolizează* ceva, ci *este* ceva: ea produce realmente un om nou. Ea este o naştere dar, în mod paradoxal, nu a unui om care n-a existat deloc înainte, ci o nouă naştere a omului care ființa deja în alt fel, o naştere nouă a aceluiaşi om. Ieşirea din apa botezului nu înseamnă ci este cu adevărat o naştere şi o existență nouă, pentru că respectiva persoană „ e într-un fel enipostaziată în Hristos, deşi nu pierde libertatea de a se despărți de El" (*Ibidem*, p. 39). Realitatea şi noutatea acestei existențe baptismale poate fi exprimată şi ca o relație nouă, o relație personală responsabilă în chip direct,

specific şi absolut față de Dumnezeu. Luteranilor le place să vorbească foarte mult de caracterul personal al sacramentelor prin care – li se pare lor – elementele materiale îşi pierd importanța, nu mai au sens în relația directă a credincioşilor cu Dumnezeu. Teologia ortodoxă scoate însă în relief adevărul că elementele materiale, departe de a obiectualiza sau depersonaliza relația dintre persoane, dintre om şi Dumnezeu, dimpotrivă o obiectivizează şi o concretizează. În schimbul de intenții şi responsabilități iubitoare dintre persoane, elementele materiale nu rămân opace, nu rămân simple semne care se interpun ca intermediari ci dimpotrivă, se încarcă de semnificația iubitoare şi responsabilă, de energia iubitoare (în cazul nostru, de energia iubitoare a harului Duhului Sfânt), elementul material devenind o oglindă care reflectă şi împărtăşeşte vital această energie iubitoare. Trebuie înțeles că relația aceasta între voințe şi responsabilități iubitoare ale persoanelor are cu adevărat capacitatea de a personaliza şi încărca elementele materiale cu energia personală: cu atât mai mult aici, în actele Sfintelor Taine, unde e vorba de voința şi responsabilitatea iubitoare a harului ca energie divină necreată. Tocmai prin această lucrare, prin elementul material, omul e întemeiat „într-o relație personală, o viață de răspundere eternă" (*Ibidem*¸ p. 50) față de Dumnezeu, e „scos din masa indistinctă umană, din anonimatul general, ca o persoană cu răspunderi proprii" (*Ibidem*, p. 51). Lucrarea harului şi efectul lui sunt atotcuprinzătoare, sunt reale şi eficiente organic asupra persoanei respective.

O mare problemă care pune în dificultate misteriologia este şi întrebarea: dacă harul baptismal e real şi eficient, cum se explică păcatele ulterioare ale persoanei, dispoziția lui spre păcat? Teologia ortodoxă explică această posibilitate şi realitate a păcatelor ulterioare prin voința omului care rămâne liberă şi după Botez şi prin urmare, influențată şi capabilă de rău. Păcatele personale post-baptismale nu anulează realitatea lucrării harice: „chiar de la Botez, după darul lui Hristos, ni s-a dăruit harul desăvârşit al lui Dumnezeu" (Sf. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, în „Filocalia", vol. I, Sibiu, 197, p. 289). Curățirea e reală, numai că ea e „întâmplată în chip tainic prin

Botez, dar … e aflată efectiv prin porunci" (*Ibidem*, p. 276), pentru că „poruncile lui Hristos, cele date după Botez, sunt o lege a libertății" (*Ibidem*). De aceea, „tot cel ce l-a primit în chip tainic, dar nu împlineşte poruncile, pe măsura neîmplinirii e luat în stăpânire de păcat" (*Ibidem*, p. 288-289). Este vorba aici de o realitate antinomică: relația între acțiunea harului şi libertatea omului este totdeauna paradoxală. Cu cât e mai activ harul, cu atât responsabilitatea omului, departe de a scădea, e solicitată mai mult. Chiar dacă harul lucrează mult, responsabilitatea omului nu dispare ci, dimpotrivă e chemată să se exprime activ ca şi când, aşa-zicând, nici nu s-ar manifesta harul în prin plan. Orice lucrare a lui Dumnezeu e o interpelare care solicită imperativ un răspuns; iar acest răspuns există, chiar şi ca tăcere sau lipsă de răspuns, aceasta însemnând de fapt un refuz. Din răspunsul diferit al omului, rezultă şi roade baptismale diferite. Prin urmare, dacă actul haric „nu lucrează în toți cei botezați aceleaşi roade", explicația sau „greşeala" constă în faptul că unii „au risipit comoara" (Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, în vol. „Scrieri", Ed. Arhiep. Bucureşti, 1989, p. 183-184) baptismală prin negrijă, prin nesimțire, prin lenevie, prin inactivitate, prin întunecare sau răutate.

**Instituirea Botezului**

Instituirea Botezului creştin începe cu propriul botez al lui Iisus în Iordan, socotit „primul act de botez creştin" (Idem, p. 11) prin care începe „istoria instituirii Botezului apostolic" (*Ibidem*), dar această instituire „nu trebuie înțeleasă simplu ca dată a istoriei lui Iisus ci trimite la realitatea supra-istorică a Paştilor" (U. Kühn, *Sakramente*, p. 149). Înțeles aşadar într-o viziune unitară, Botezul creştin se întemeiază „pe aceea că Hristos a venit în trup, a murit ca fiecare om, a înviat, s-a înălțat de-a dreapta lui Dumnezeu şi a revărsat pe Duhul peste ai Săi" (P. Brunner, *Pro Ecclesia* I, p. 139). Reprezentanții noului curent sacramentalist luteran înțeleg legătura dintre instituirea şi ființa Botezului în mod asemănător cu teologii ortodocşi, întrucât mărturisesc expres că „puterea lucrătoare (*die Wirkungskraft*) a Botezului depinde de faptul că Domnul înviat în persoană a instituit Botezul printr-un *verbum*

*externum*" (*Ibidem*, p. 141) şi, prin urmare fiinţa şi eficienţa Botezului, „tot ceea ce trebuie spus despre puterea Botezului" se bazează pe „aşezarea şi instituirea Botezului prin Hristos" (Idem, *Ibidem*). Teologia ortodoxă este de acord cu cea luterană că instituirea Botezului creştin este legată atât de Botezul lui Iisus în Iordan cât şi de întreaga activitate mântuitoare a lui Iisus Hristos pre-pascal şi post-pascal. Instituirea nu poate fi limitată la o singură parte, pentru că fiecare din ele dau Botezului creştin câte o dimensiune anume, care nu poate lipsi. Dar mai important este un alt lucru. Botezul Domnului este, în concepţia ortodoxă, nu numai un moment istoric şi un model pentru Botezul creştin, ci chiar conţinut şi eficienţă transformatoare asupra firii omeneşti şi firii cosmice în general. El are o dublă dimensiune şi direcţie. În primul rând, se referă personal la firea omenească a lui Iisus Hristos, iar în al doilea rând la firea umană a tuturor oamenilor. Prin botezul Său, Iisus Hristos „ridică şi arată pe o nouă treaptă umanitatea Sa, fiindcă – după învăţătura patristică – omenitatea lui Hristos se ridică progresiv pe noi trepte, transfigurându-se sub acţiunea energiilor divine necreate, care o străbat din momentul întrupării" (Vladimir Lossky, *Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1944, p. 111). Dar acţiunea harică a energiilor divine, activă în botezul Domnului, nu a lucrat numai asupra firii umane a Mântuitorului ci, prin ea, asupra întregii firi omeneşti. Botezul a însemnat şi un act de comuniune specială a umanităţii cu Persoanele Sfintei Treimi. În Botezul Său, Iisus Hristos este Fiu al Tatălui şi ca om iar arătarea Duhului Sfânt este şi „semnul comuniunii noastre cu El, deoarece vine sub o formă văzută ca să cinstească umanitatea noastră" (*Ibidem*¸ p. 157). Sfinţii Părinţi identifică în mod consecvent Iordanul cu natura umană, în care Logosul divin s-a coborât ca s-o restaureze. „Aşadar *pustia*, aşa cum am spus, e firea oamenilor şi lumea aceasta, ca şi fiecare suflet în parte" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 47, în „Filocalia", vol. III, p. 160), iar „*valea prăpăstioasă* este trupul fiecăruia" (*Ibidem*¸ p. 162). Atunci când se coboară în Iordan Hristos se coboară în interiorul umanităţii, pentru ca să lucreze din centrul ei îndreptarea şi sfinţirea ei.

Astfel Hristos se arată ca „centru intim al întregii naturi omeneşti, ca un nou Adam" (Dumitru Radu, *Semnificaţia soteriologică a Botezului Domnului*¸ în rev. „Ortodoxia", nr. 4/1955, p. 530), în aşa fel că „fiecare dintre noi îşi vede chipul său în cel ce se botează" (*Ibidem*). Trebuie înţeles deci că Iisus Hristos nu s-a botezat pentru Sine ci pentru noi şi chiar, se poate spune, în numele nostru şi în locul nostru. Sfântul Grigorie de Nazianz afirmă că botezul Logosului a fost „o comunicare de lumină dumnezeiască făcută întregii firi omeneşti" (Sf. Grigorie de Nazianz, *Oratio XL, In Sanctum Baptismum*, 2 Migne, P.G. 36, col. 361 B, apud D. Radu, *Semnificaţia soteriologică ...*, p. 528). Momentul botezului Domnului înseamnă în primul rând o pătrundere mai profundă, mai intimă a energiilor divine ale Duhului în firea Sa umană, dar înseamnă, în al doilea rând, şi că firea noastră, a tuturor persoanelor umane, în virtutea comunităţii intime cu firea umană a lui Hristos se resimte şi ea într-o măsură de eficienţa soteriologică a lucrării baptismale din Iordan. Desigur că această eficienţă sau restaurare a chipului divin din om nu este la măsura evenimentelor majore ale Patimii, morţii şi Învierii Domnului; ea este o restabilire „parţială a chipului nostru prin pocăinţă" (D. Radu, *op.cit*., p. 523).

Evenimentul Botezului a însemnat o iluminare şi o cunoaştere mai apropiată a lui Dumnezeu, după cum recunosc şi protestanţii, sau „arătarea Luminii celei neapropiate care, ca o făclie de sus, cu lumina cunoştinţei de Dumnezeu ne-a luminat" (*Mineiul*, luna ianuarie, ziua 6), cum spune cultul ortodox. Dar el a însemnat mai ales îndreptarea cursului Iordanului (aşa cum arată textele biblice şi cântările din cultul ortodox), adică a cursului firii omeneşti. Instituind Botezul creştin prin botezul Său, Iisus Hristos „ne dezbracă de veşmântul ruşinos şi ne împodobeşte cu haina măreaţă a renaşterii" (Sf. Grigorie de Nyssa, *In Baptistum Christi*, Migne, P.G. 46, col. 593 B, apud D. Radu, *op.cit*., p. 522) căci fiecare din noi „leapădă în mod virtual veşmântul cel josnic şi cusut din zdrenţele lamentabile ale nedreptăţii" (*Ibidem*) şi se îmbracă cu cel al luminii şi al nemuririi.

**Ritualul şi materia**

Documentul ecumenic BEM, Lima, 1982, la care luteranii şi-au adus un aport considerabil, specifică amănunțit că „într-o slujbă completă a Botezului, ar trebui să se găsească măcar următoarele elemente: *o invocare a Sfântului Duh; o renunțare la rău; o mărturisire de credință* lui Hristos şi sfintei Treimi; folosirea *apei; o declarație* că persoanele botezate au dobândit o nouă *identitate* ca fii şi fiice ai lui Dumnezeu şi, ca membri ai Bisericii, consideră că inițierea creştină nu este deplină fără *pecetea* Duhului Sfânt, dăruit celui botezat şi fără participarea la *împărtăşanie*" (Documentul BEM sau *Botez, Euharistie, Slujire*, în rev. „Mitropolia Banatului", nr. 1-2/1983, p. 28). Este de observat grija pentru un act baptismal complet şi pentru simbolismul lui.

Tot într-un document oficial, se cere ca ritualul botezului „să urmeze din ce în ce mai mult în cadrul serviciului divin al întregii comunități" (*Wege zur Gemeinschaft*, p. 32).

Misteriologia ortodoxă adaugă aici că în Biserica primară noii candidați se botezau în noaptea Paştilor, şi de aceea botezul lor ar trebui să stea mai strâns în legătură cu Sfânta Liturghie. Acelaşi document luteran subliniază de asemenea că „simbolul apei trebuie săvârşit cu suficientă claritate iar formula corectă de botez nu poate fi niciodată delăsată (*unterlassen*)" (*Ibidem*¸ p. 32). Documentele se referă şi la modul botezării prin cufundare, arătând că „actul cufundării poate exprima în mod concret faptul că, în botez, creştinul participă la moartea, la îngroparea şi la învierea lui Hristos" (*Botez, Euharistie, Slujire*, în „rev.cit"., p. 27).

Mai interesantă este noutatea sfințirii apei şi a untdelemnului ca şi componente esențiale ale Botezului, de care vorbesc mai nou unii sacramentalişti luterani. Aceştia menționează expres „ritualurile sfințirii apei şi a untdelemnului" (*Riten der Wasserweihe und Olweihe*) (G. Wenz, *Einführung*¸ p. 73), o noutate remarcabilă care, față de ritualul exasperant de gol şi arid de până acum, înțelege că sacramentul nu poate fi numai o teorie şi o predică ci trebuie exprimat în acte şi elemente

materiale concrete care, conform Sf. Apostol Pavel, „se sfințesc prin rugăciune şi prin cuvânt”.

Teologia ortodoxă descrie însă un conținut mai bogat şi o spiritualitate cuprinzătoare şi transfiguratoare privind materia Tainei Botezului. În primul rând, ea observă că însăşi materia acestei lucrări harice este o determinare şi o înțelepciune divină. Mântuitorul Hristos a ales apa ca materie în care se încorporează şi se săvârşeşte Taina Sfântului Botez pentru că ea este, chiar de la facerea lumii de către Dumnezeu, materia primordială şi fundamentală a universului, expresia esențială a vieții corporale. În Sfânta Scriptură, se spune că la începutul lumii „Duhul lui Dumnezeu se purta deasupra apelor”. Desigur că această „apă” primordială nu este identică cu apa definită, determinată şi definitivă pe care o avem astăzi în universul material. Dar ea nu era nici o substanță autonomă sau pasivă ci era „o energie indefinită, neluminată de nici o determinare, dar într-o mişcare universală … *având în ea, prin creație, rațiunile tuturor formelor de existență*” (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, III, p.34). Apariția tuturor formelor de viață, de după aceea, nu este altceva decât lucrarea sau imprimarea energiei Duhului Sfânt asupra şi prin această apă primordială (cf. Facere 1,2). Se poate spune că o parte din această apă primordială a născut formele de viață ulterioare, în toată diversitatea lor; iar cealaltă parte a luat forma de apă pe care o avem şi astăzi. Aceasta este înrudită în mod special cu „apa” primordială şi de aceea are calitatea de a fi „rezerva mobilă din care se nasc şi se alimentează sau se țin în mişcare toate corpurile” (*Ibidem*, p. 35). Se ştie bine că toate formele de viață corporală îşi datorează mobilitatea şi viața cantității lichide din ele iar lipsa sau incapacitatea de a folosi apa înseamnă pentru toate imobilitate, rigiditate şi moarte. Prin urmare, apa reprezintă în mod eminent esența vieții corporale şi de aceea a fost aleasă de către Mântuitorul să îndeplinească şi lucrarea harică a renaşterii omului nou, a creştinului, „din apă şi din Duh”. Precum la începuturi lumea s-a născut din materia primordială (apa) şi din Duh, tot astfel şi renaşterea sau restaurarea omului după chipul cel dintâi trebuie să se facă „din apă şi din Duh”.

Astfel, Botezul creştin înseamnă că „materia însăşi, readusă la mobilitatea ei duhovnicească, devine mediu al Duhului creator, liber, mereu nou în actele Sale" (*Ibidem*, p. 38). Era firesc deci ca Mântuitorul să unească Duhul cu apa ca bază şi leagăn al vieții. Numai prin această înțelegere şi spiritualitate se poate concepe apoi că apa Botezului „este în chip ascuns materia veacului viitor, care va purta în ea pe Fiul ca ipostas străveziu şi pe Duhul cu energiile Lui de viață dătătoare şi mereu noi" (Idem, *Ibidem*).

**Botezul copiilor**

Deja la începutul secolului nostru, credința că în comunitățile primar-creştine nu s-au săvârşit botezuri de copii, „a fost zguduită începând din deceniul 2" (E. Schlink, *Die Lehre von der Taufe*, p. 110) de către Albrecht Oepke, Johannes Leipold, Joachim Jeremias şi Oscar Cullmann. În primul rând, aproape toți exegeții sunt astăzi de acord că porunca de botez de la Matei 29,19 „este universală" (E. Schlink, *op.cit*., p. 16). Apoi, deşi a avut de dus o polemică acerbă cu Kurt Aland care nu a cedat, totuşi astăzi se recunoaşte că J. Jeremias „a validat în modul cel mai cuprinzător argumentele pentru afirmarea practicii baptismale a copiilor în comunitatea primară" (*Ibidem*, p. 110). Împreună cu W.F. Flemington (W.F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism*, 1948), el a dovedit că botezul copiilor, atestat expressis verbis la Sfântul Irineu pe la 185 „merge înapoi în istorie până în epoca apostolică" (Hans Sasse, *In Statu Confessionis*, p. 92; vezi şi F. Hahn, *op.cit*., p. 15; vezi şi documentul *BEM*, în „Botez, Euharistie, Slujire", p. 24), unii acceptând şi ideea că „botezul copiilor este inclus în practica Botezului întregii familii (*Haustaufe*) (H. Sasse, *op.cit*., p. 93), ceea ce ştim că protestanții au combătut cu înverşunare de secole. În orice caz, misteriologia luterană acceptă astăzi că „a doua generație de creştini a fost botezată în general de când erau copii" (C.H. Ratschow, *Die eine christliche Taufe*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1972, p. 233) şi, prin urmare, „botezul copiilor s-a impus deplin în a patra sau a cincea generație" (*Ibidem*). Putem

spune deci că, din punct de vedere exegetic şi istoric, sacramentaliştii luterani sunt de acord în marea lor majoritate cu realitatea botezului copiilor ca o realitate primar-creştină.

Este adevărat că argumentările pentru Botezul copiilor şi-au găsit formulări diferite. Astfel, unii cred că rămâne valabilă şi este necesară învățătura lui Luther despre o credință reală, existentă în orice copil provenind din părinți creştini, care-l aduc la botez, aşa-numita *fides infantium*. După Luther, fides infantium este sigură în primul rând din cauză că, în general „credința în om, şi deci credința copiilor, este lucrarea lui Dumnezeu" (cf. Karl Brinkel, *Die Lehre Luthers von der fides infantium bei der Kindertaufe*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1958, p. 97) şi deci nu o lucrare umană sau o problemă de maturitate intelectuală. Această *fides infantium et lactantium* este o „direcționare către Dumnezeu" înnăscută care „trebuie să se prindă şi de semne şi lucrări văzute" (*Ibidem*¸ p. 91), adică de sacramentul Botezului. Această credință dăruită de Dumnezeu se împlineşte apoi ca un „trebuie – să – crezi propriu" (*eigenes – Glauben – müssen*) (*Ibidem*¸ p. 82) şi ea „devine, ca *usus sacramenti* şi o «cuprindere» a *promissio* în Botez" (Idem, *ibidem*). Această credință a copilului nu este o *fides firma*, ci o „credință de lapte" (*Milchglaube*) adică începătoare. Dar Luther a avut în vedere la Botez nu numai această credință ci un ansamblu mult mai cuprinzător. Credința care acționează şi e prezentă la botez nu se referă numai la credința copilului ci şi la persoanele care-l înconjoară, îl duc la botez, îl asistă şi-l cresc permanent în credința creştină a Bisericii. Prin urmare, este vorba şi de o „*fides* care se referă la ceea ce tatăl va spune copilului" (*Ibidem*¸ p. 91), apoi de credința naşilor, pentru că „naşii (*die Paten*) păşesc rugător în fața lui Dumnezeu pentru credința copilului" (*Ibidem*¸p. 70), iar ei fac aceasta tocmai „întru credința Bisericii creştine" căci „credința Bisericii îi împinge pe naşi să-i aducă pe prunci la Botez şi să păşească rugător pentru ei în fața lui Dumnezeu" (*Ibidem*¸ p. 98). Este foarte important să remarcăm acest ansamblu cuprinzător de credință, pentru că, pe de o parte, prin *fides infantium* Luther „s-a ridicat împotriva învățăturii romane despre

*opus operatum* … şi prin aceasta împotriva concepției despre Biserică drept dimensiune cauzatoare a propriei mântuiri (*Verständnis von der Kirche als einer eigenen heilsursachlichen Grösse*) (*Ibidem*¸ p. 97); pe de altă parte însă, „Luther este departe de a nu recunoaşte importanța casei pentru credința creştină" (*Ibidem*¸ p. 98) iar această importanță „nu exclude ci include posibilitatea unei credințe proprii a pruncului la Botez" (*Ibidem*¸ p. 99). Este nevoie deci să se observe că Luther n-a avut în vedere o înțelegere unilaterală a credinței de la Botez, ci prin toate dimensiunile menționate de el s-a intenționat şi s-a scos în evidență „o înțelegere baptismală în care Dumnezeu lucrează, în botezul copilului, nemijlocit de la persoană la persoană" (*unmittellbar von Person zu Person handelt*) (*Ibidem*, p. 82).

Se poate spune că majoritatea sacramentaliştilor de astăzi întemeiază Botezul copiilor pe credința Bisericii ca ansamblu de viață şi de spiritualitate în care se naşte şi creşte copilul ce se botează. În acest sens, Paul Althaus a reactualizat ideea *botezului de case întregi* din Faptele Apostolilor. Plecând de la cercetarea şi argumentele lui J. Jeremias, Althaus crede că realitatea nou-testamentară a botezării unor case întregi este „adevăratul şi singurul temei al Botezului copiilor" (Paul Althaus, *Der christliche Glaube*, IV, p. 349). El insistă pe faptul că această viziune „se bazează pe o părticică de gândire biblică care-l vede pe individ nu ca individ" (C.H. Ratschow, *Die eine christliche Taufe*, p. 29), căci „o credință individualistă este străină de Biblie" (P. Althaus, *op.cit*, p. I, p. 711) ci stă pe realitatea fundamentală că întrucât copiii părinților creştini … aparțin comunității împreună cu aceştia" (*Ibidem*, p. 522), ei stau „împreună cu părinții sub aceeaşi chemare a lui Dumnezeu" (C.H. Ratschow, *op.cit*., p. cit.) încât adevărata şi deplina credință creştină este aceea care mărturiseşte: „Noi, tatăl şi mama suntem chemați de către harul lui Dumnezeu nu pentru noi singuri, ci împreună cu copiii noştri şi cu casa noastră" (P. Althaus, *op.cit*., IV, p. 349). Pentru Althaus, importanța dogmatică decisivă este aceea că părinții copiilor creştini nu pot fi considerați izolat, în sine, ci sunt membrii unei case creştine care aparține deja comunității creştine. După el, deşi copilul „nu poate încă să creadă

cu propria credință" (*Ibidem*,p. 558) totuşi botezul lui „nu este un botez fără credință" (P. Althaus, *Was ist die Taufe?*, Göttingen, 1950, p. 16), pentru că, „credința şi mărturia părinților înconjură (*umschliessen*) copilul" (P. Althaus, *Der christliche Glaube*, IV, p. 555, 558).

Înconjurat de credința Bisericii, noul candidat la botez „are părtăşie la ajutorul reciproc (*epihoreghia*, Efeseni 4,16) al membrilor ei" (*Ibidem*, p. 450), iar întrucât credința înseamnă creştere duhovnicească, „creşterea are loc prin ajutorarea reciprocă" (Idem, *ibidem*) şi pentru aceasta numai Biserica „îşi ia răspunderea că începutul este un început adevărat" (*Ibidem*). Credința Bisericii care-l înconjoară pe prunc este evidentă mai ales prin „instituția naşilor" (*Patenamt*), prin care „credința Bisericii devine dăruire iubitoare, către copil" (K. Brinkel, *op.cit*., p. 87). Importanța şi eficiența naşilor este atât de mare încât despre ea se afirmă că prin ei Biserica „întemeiază în credința ei o comuniune cu copilul cel mic şi plăpând şi lucrează în el preoțeşte (*priesterlich*)" (*Ibidem*). Naşii sunt numiți „*cooperatores Dei*", „aşa cum este preotul care botează copilul" (Idem, *ibidem*). Caracterul decisiv al dimensiunii eclesiologice a Botezului este afirmat pe plan mai larg şi de Documentul ecumenic de la Lima, „Botez, Euharistie, Ministeriu" care specifică faptul că botezul copiilor „este o lucrare ce are loc în Biserică, ca şi comunitate a credinței" (Documentul BEM, 12, Lima, 1982; cf. U. Kühn, *Sakramente*, p. 253).

Mai există totuşi şi alte argumentări: unii pun accentul pe alte dimensiuni şi aspecte ale Botezului. Astfel, se argumentează că, deşi nu se poate şti care este *actio Dei in infantibus*, totuşi este sigur că această actio „cuprinde centrul personal şi la copil şi înfăptuieşte acolo o nouă şi sfântă *motus*" (P. Brunner, *Die ev. lutherische Lehre von der Taufe*, p. 35). Această acțiune a Sfântului Duh nu este nevoie să fie înțeleasă şi explicată, pentru că „lucrarea Sfântului Duh în centrul personal al omului nu este legată de *intelligere* nici chiar la copii" (*Ibidem*). Un alt argument este acela că lucrarea harului nu depinde de „dăruirea reală a conştiinței umane formate, care … n-ar putea să fie punct de sprijin şi primire a binefacerilor dumnezeieşti" (Günther

Wenz, *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre*, p. 108). Tot în sensul eficacității harului mai presus de înțelegerea lui reflexivă, se scoate în evidență că temeiul cel mai adânc pentru care „toate slujbele de botez tratează copilul ca şi cum ar fi matur" (Hermann Sasse, *In Statu Confessiones*, I, p. 99) este acela că „deosebirea dintre maturi şi copii pentru Dumnezeu nu înseamnă nimic", întrucât „omul e om, e copilul lui Adam sau copilul lui Dumnezeu indiferent de vârstă" (*Ibidem*, p. 98). Am putea spune că această argumentare simplă este una a bunului simț, dar ea nu este deloc simplistă sau lipsită de profunzime.

Alții argumentează Botezul copiilor prin aceea că el „a fost voit de Hristos" şi se conformează „după cuvântul şi porunca lui Dumnezeu" (*auf Gottes Wort und Befehl*) (P. Brunner, *Pro Ecclesia*, I, p. 167). O observație – argument este şi aceea că „săvârşirea Botezului copiilor are prioritate față de instrucție" (W. Elert, *Der christliche Glaube*, p. 448-449). S-a observat, de asemenea, că „Hristos însuşi a promis copiilor împărăția" (*Ibidem*, p. 449), în care ştim că se intră prin Botez şi, prin urmare „se pune problema dacă Biserica are dreptul de a decide să excludă pe copii din ea" (*Ibidem*, p. 448). Unii teologi au dedus necesitatea botezării copiilor din faptul că „copiii nebotezați pot să piardă mântuirea din cauza păcatului strămoşesc pe care-l moştenesc şi care se şterge prin naşterea nouă din Botez" (G. Wenz, *Einführung*, p. 108).

Trebuie remarcat că în Biserica răsăriteană n-a existat niciodată vreo controversă privind botezul copiilor, pentru că teologia ei n-a făcut decât să rămână fidelă practicii biblice şi patristice. Este semnificativ de asemenea faptul că ea nu a întemeiat necesitatea botezării copiilor pe ideea de „păcat" ci pe faptul că în toate etapele vieții sale, inclusiv pruncia şi copilăria, omul are nevoie „să se nască din nou", adică să înceapă o viață nouă în Hristos. Teologia şi practica ortodoxă a înțeles că „ținta eshatologică supremă a vieții celei noi nu poate fi înțeleasă deplin nici chiar de către adultul «conştient»" (John Meyendorff, *Teologia Bizantină*, Bucureşti, 1996, p. 258). O altă valoare a teologiei baptismale ortodoxe este sprijinirea ei fermă nu numai

pe datele Sfintei Scripturi ci şi pe cele ale Sfintei Tradiţii, care reprezintă o mărturie covârşitoare şi permanentă privind legitimitatea Botezului copiilor. Este suficient să fie reamintite şi revalorificate câteva din cele mai vechi mărturii patristice pentru a obține certitudinea respectivei legitimități. Tradiția patristică este consecventă şi foarte sigură în acest sens. Origen (P.G. 12,496), Sf. Irineu de Lugdunum, Tertullian (P.L. 1,1221) mărturisesc că în sec. II Biserica boteza copiii iar spre sec. III practica era obişnuită; „în epoca Sf. Ciprian vedem că botezul se făcea chiar mai înainte de opt zile de la naştere (Sin. IV Cartagina; P.L. 3,1055)" (cf. P. Evdokimov, *Ortodoxia*, Bucureşti, 1996, p. 297). Sfântul Irineu afirma expres că Hristos „a venit să-i mântuiască pe toți … *prunci, copilaşi¸* tineri, bătrâni" (Sf. Irineu, *Adversus haereses*, I,II,22), neuitând să sublinieze că „Biserica a moştenit de la apostoli această tradiție de a da copiilor botezul" (Idem, *Comentarius in Rom*., P.G. 14,1047 B). La rândul lui, Sf. Ciprian explică necesitatea botezării copiilor prin necesitatea ştergerii păcatului strămoşesc, pe care-l moştenesc şi copiii (Sf. Ciprian, *Epistula* 59,5, P.L. III, 1054).

## 2. TAINA SF. MIRUNGERI

Luteranii înşişi constată astăzi o "discrepanță" între atitudinea teologilor şi cea a credincioşilor simpli, pentru că în timp ce "confirmanții şi părinții lor vor Confirmarea dar nu neapărat şi instrucția, pastorii şi pastoresele (*Pastorinnen*) confirmă cu neplăcere" (M. Meyer-Blank, *op.cit*., p. 1). Iar teologia luterană de ultima oră înregistrează o înțelegere a Mirungerii şi mai pozitivă, chiar apropiată de cea ortodoxă. O teologie de o noutate şi organicitate remarcabilă dezvoltă astfel luteranul Karsten Bürgener în lucrarea sa " *Die bischöfliche Konfirmation*" (*Confirmarea episcopală*) din 1993. Acesta se bazează în primul rând pe o exegeză biblică în spirit primar – creştin şi patristic şi constată că argumentele biblice şi istorice în favoarea Mirungerii ca sacrament sunt numeroase şi covârşitoare. Astfel, din textul de la Ioan 7,37 – 39 reiese că Iisus Hristos "a prevăzut şi a promis nu numai revărsarea Duhului la primele Rusalii ci şi împărtăşirile ulterioare ale Duhului prin mâinile Apostolilor"

(Karsten Bürgener, *op. cit*., p. 15) iar pilda samariteanului milostiv, prin schimbarea ordinii de folosire a uleiului şi vinului ne impune "să vedem în vin Cina şi în ulei Mirungerea" (*Ibidem*, p. 90). Întrutotul clare şi imperative i se par lui Bürgener menţiunile din Faptele Apostolilor, unde se vede că acţiunea de punere a mâinilor de către Petru şi Ioan "n-a fost numai o acţiune absolut unică" (*Ibidem*, p. 12) pentru că după Faptele Apostolilor 19,1-7 "şi apostolul Pavel a împărtăşit la fel Duhul Sfânt prin aceeaşi punere a mâinilor" (Idem, *ibidem*). Consonanţa ungerilor pe care le menţionează Sfinţii Ioan şi Pavel îi apare teologului luteran o evidenţă indiscutabilă. El socoteşte ca texte fundamentale pentru Mirungere cele de la F. Ap. 8; 14-19; F. Ap. 19,6; II Cor. 1,21-22; I Ioan 2,20; 2,27 şi Evrei 6,1-2. Insistând pe principiul exegetic fundamental că "este o regulă strictă a exegezei biblice că orice cuvânt trebuie înţeles *ad litteram* pe cât e posibil" (*Ibidem*, p. 18), pentru că dacă fiecare cuvânt al Sfintei Scripturi ar fi interpretat simbolic atunci "Dumnezeu nu mai este Dumnezeu, ci un alt cuvânt pentru «viitor»… şi nu mai rămâne decât haosul interpretării arbitrare şi al devierii" (*Ibidem*, p. 19), el concluzionează că punerea mâinilor şi ungerile respective, fiind o lucrare "general cunoscută şi necesară" şi nu "lucrări ocazionale speciale" înseamnă că avem aici "o evidenţă primar-creştină (*urchristliche Selbstverständlichkeit*)" (*Ibidem*, p. 22), "un sacrament general – cunoscut şi general – practicat" (*Ibidem*, p. 14).

Chiar dacă nu există textul biblic al instituirii directe de către Iisus Hristos, această instituire este sigură pentru că, conform Ioan 7,37-39, dacă Iisus a prevăzut şi promis revărsările Duhului pentru toţi credincioşii, "dacă El le-a prevăzut, oare nu este foarte probabil că le-a poruncit şi rânduit dinainte?" (*Ibidem*, p. 16). Legătura între evidenţa apostolică şi instituirea de către Hristos se impune cu necesitate, pentru că aşa după cum "Biserica primară nu a părăsit Botezul instituit în Noul Testament pentru ca să pună în locul lui un Botez nou, gândit de ea, ci Botezul Bisericii a rămas principial acelaşi peste secole" (*Ibidem*, p. 23), tot astfel suntem obligaţi să gândim că "şi Mirungerea (*Firmsalbung*) Bisericii primare este identică cu ungerile fortificatoare

menționate la Pavel şi Ioan" (Idem, *ibidem)*. Sacramentalitatea Mirungerii este o evidență nu numai pentru că există temeiuri biblice, ci şi pentru că această înțelegere biblică a fost o constantă doctrinară şi cultică în viața Bisericii nedespărțite. Fericitul Augustin arată ungerea cu mirul sfințit în chipul Crucii ca şi componentă esențială a Tainei Mirungerii zicând: "dacă nu se face acest semn pe fruntea credincioşilor sau asupra apei din care sunt renăscuți, sau asupra untdelemnului cu care sunt unşi prin Mirungere, sau asupra Jertfei prin care sunt hirotoniți, atunci nu s-a săvârşit nimic corect" (Fer. Augustin, *Expositio în Ioannem evangelio*, 118, apud. K. Bürgener, "op. cit.", p. 134). Sfântul Ciprian al Cartaginei arată că săvârşitorul Mirungerii este numai preotul hirotonit: "cine nu are nici altar, nici biserică nu poate să sfințească untdelemnul" (Sf. Ciprian, *Epistula 70*, apud. "ibidem"); iar Sfântul Chiril al Jerusalimului sublinia că lucrarea Tainei Sfintei Mirungeri nu este o lucrare simbolică ci o sfințire reală, căci "acest sfânt ulei nu mai este după invocare (*nach der Anrufung*) simplu ulei ci e harul lui Hristos şi prin prezența dumnezeirii lui Hristos activează pe Duhul Sfânt" (Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza mistagogică* III, 3, apud "ibidem", p. 135).

Bürgener subliniază că "cuvântul curat şi veşnic valabil al lui Dumnezeu" din Biblie ne impune să înțelegem că "şi în obiectele fără viață poate locui puterea Duhului Sfânt (*auch im leblosen Dingen kann die Kraft des Heiligen Geistes wohnen*) (K. Bürgener, *op. cit*., p. 139). Constatând deci că cercetarea teologică completă şi consecventă ajunge la evidența Mirungerii ca "mare minune regulată, ştiută dinainte, incomensurabilă, a transmiterii Duhului Sfânt prin punerea mâinilor Apostolilor… (care) … au transmis fidel Bisericii ulterioare toate mandatele şi împuternicirile" (*Ibidem*, p. 69), Bürgener concluzionează că nimeni nu poate contesta "acestor minuni a împărtăşirii regulate a Duhului denumirea venerată de «sacrament»" (Idem, *ibidem*).

Față de înțelegerea luterană a Confirmării, teologia ortodoxă se deosebeşte esențial în primul rând prin afirmarea sacramentalității Mirungerii, a caracterului ei deplin de Sfântă Taină, la fel ca Botezul sau Euharistia. Protestanții afirmă că

Mirungerea nu are temeiuri clare în Sfânta Scriptură. Teologia ortodoxă observă însă că identificarea şi valorificarea acestor temeiuri depinde întrutotul de felul exegezei care se face textelor biblice. Dacă se dă credit unei exegeze fără prejudecăți confesionale şi fără tendințe programat – demitologizante şi secularizante – iar o astfel de metodă exegetică există şi dă roade la unii teologi de astăzi – se va putea vedea că există asemenea temeiuri biblice şi pentru sacramentalitatea Mirungerii. Se poate vedea, astfel, că Mântuitorul Hristos însuşi a primit o ungere cu Duhul; mărturie despre această ungere a dat-o comunitatea din Ierusalim ("Căci asupra Sfântului Tău Fiu, Iisus, pe care Tu L-ai uns…" F. Ap. 4,27), a dat-o Sfântul Apostol Petru şi sutaşul Corneliu ("cum L-a uns Dumnezeu cu Duhul Sfânt şi cu putere"… F. Ap. 10,38) dar mai ales El însuşi, când a referit expres la Sine însuşi ungerea de la Isaia 61,1: "Duhul Sfânt este asupra Mea, pentru că M-a uns, trimițându-mă să binevestesc săracilor (Luca 4, 18-19). Faptele Apostolilor afirmă clar că după Botez, Sfinții Apostoli împărtăşeau Duhul Sfânt printr-o altă lucrare, ulterioară, asupra celor botezați şi anume punerea mâinilor. Astfel, sfinții apostoli Petru şi Ioan, trimişi de apostolii din Ierusalim, şi-au pus mâinile peste cei botezați de diaconul Filip "şi au luat Duh Sfânt" (F. Ap. 8,15-17). Sfântul Apostol Pavel arată că această practică exista chiar de la începutul Bisericii: "Iar Cel ce ne-a uns pe noi este Dumnezeu, care ne-a şi pecetluit pe noi şi a dat arvuna Duhului în inimile noastre" (II Cor. 1,21). Prin urmare, exemplul personal al Mântuitorului şi practica consecventă a Sfinților Apostoli se constituie într-un argument suficient pentru instituirea acestei lucrări ca Sfântă Taină de către însuşi Hristos.

Botezul şi Mirungerea sunt două Taine distincte: "Botezul reproduce în viața neofitului Patimile şi Paştile, iar Mirungerea este Cincizecimea noastră" (P. Evdokimov, *Ortodoxia*, Bucureşti, 1996, p. 301). Dar distincția nu înseamnă separarea lor; dimpotrivă, ele stau într-o legătură organică, ființială. Hristos nu este separat de Duhul sau Duhul de Hristos. Duhul Sfânt "pecetluieşte" în actul Mirungerii, ca persoană de relație între Tatăl şi Fiul. Se poate spune că Duhul primit

în Taina Mirungerii este puntea iubirii dintre credincioşi şi Tatăl; tocmai acest lucru îl semnifică "cerurile deschise" şi calitatea de "fiu" arătate la Botezul Domnului în Iordan. Deosebirea între înțelegerea luterană a Confirmării şi cea ortodoxă a Mirungerii este foarte mare. Confirmarea este (cum arată şi numele) numai constatarea angajamentului intelectual al omului față de Hristos. Dar Mirungerea "nu este o simplă confirmare a făgăduințelor de la botez, ci este o punere în mişcare a tuturor puterilor harismatice" (P. Evdokimov, *op. cit*., p. 303). Cel botezat primeşte şi are pe Hristos în el dar încă nemanifest, exact ca şi Hristos care primeşte pe Duhul la ieşirea din apa Iordanului. De aceea, după Botez, prin Mirungere "Duhul lui Hristos se pogoară sau iradiază din Hristos şi în noi, ca să ne arate şi pe noi «fii ai lui Dumnezeu» dar şi ca să confirmăm această calitate prin activitatea noastră de după aceea" (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 70). Botezul este sădirea unor virtualități, Mirungerea este începutul actualizării. De abia prin Mirungere se poate spune că actualizăm calitatea noastră de profeți ce arată adevărul existenței personale întru adevărul lui Dumnezeu ("Întru lumina Ta vom vedea lumină!"), preoți care se aduc jertfă pentru oameni şi pentru Dumnezeu şi împărați peste slăbiciunile proprii şi ale lumii, aşa cum arată Sfântul Macarie Egipteanul. Taina Mirungerii înseamnă sau începe clarificarea chipului lui Hristos în cel botezat. Prin Botez omul primeşte chipul lui Hristos, dar acesta nu este încă manifest; Mirungerea arată chipul lui Hristos ca pe o realitate activă, un Chip activ care determină chiar limpezirea chipului personal al omului respectiv, îl face "tot mai clar, mai luminos, ieşind din ceața generală a naturii sau din simpla virtualitate" (*Ibidem*, p. 71).

**3.** TAINA SF. SPOVEDANII

Este semnificativ faptul că dispariția Pocăinței, respectiv a spovedaniei în Biserica Protestantă este deplânsă aproape unanim şi considerată o expresie clară a "decăderii" ei. Se recunoaşte că degradarea ei a început de la reformatori iar decăderea s-a accentuat în epoca luminismului, când "se încheie procesul dizolvării

care începuse în multe locuri deja în secolul Reformei" (Christoph Klein, *Die Beichte in der evanghelisch-sachsischen Kirche Siebenburgens*, Göttingen, p. 144). Un semn al decăderii a fost înlocuirea spovedaniei private cu cea generală sau publică, astfel încât cea generală "a dizolvat la începutul secolului XIX spovedania particulară" (*Ibidem*).

Sacramentalitatea Pocăinței este afirmată pe baza instituirii ei biblice, şi de asemenea, datorită legării ei stricte de harul Preoției. "Textele nou-testamentare şi rânduiala dovedită de timpuriu vorbesc despre instituții corespunzătoare" (Hans Asmussen, *Warum noch lutherische Kirche?*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1957, p. 77), în sensul că "spovedania nu este, esențialmente, o invenție umană ci o poruncă dumnezeiască" (*Ibidem*). Se constată simplu că actul spovedaniei nu poate fi decât bisericesc şi nu poate fi o "convorbire frățească" (*colloquium fratrum*) cum credea Luther, ci esența ei este faptul că "aici există un «sus» şi un «jos», unul care lucrează acum prin împuternicire şi altul care se supune acestei împuterniciri (*da ein Unten und ein Oben ist, einer der jetzt in Vollmacht handelt und ein anderer, der sich dieser Vollmacht unterwirft*)"; (H. Asmussen, *Das Sakrament*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1957, p. 77). Mai importantă este însă înțelegerea că spovedania "cere, din motive psihologice bine întemeiate *o clasă specială*" (*Ibidem*, p. 78) iar această clasă, dovedită biblic, nu este alta decât oficiul preoțesc; pentru că "Ioan 20 şi Matei 16 au în vedere evident o instituire legală a oficiului. Iacob 5 nu o face aşa de clar, deşi cu siguranță că nu greşim dacă în cuvintele de la Iacob avem în vedere un act cultic" (Hans Asmussen, *Warum noch lutherische Kirche?*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1957, p. 155).

Problema sacramentalității Pocăinței constă însă de fapt, în concret, în problema Spovedaniei particulare. Spovedania generală, constând dintr-o "formulă pe care o citeşte preotul în fața comunității întrunite şi pe care credincioşii o întăresc printr-un «da»" (Cristoph Klein, *Învățătura despre spovedanie*, p. 617), nu atinge miezul problemei; "veritabila spovedanie are sensul de Spovedanie particulară"

(*Ibidem*). Spovedania generală nu satisface pe nimeni şi e o formă goală. Este firească deci nevoia de o "rânduială precisă" iar aversiunea seculară privind îngenuncherea sub autoritatea preotului duhovnic nu are temei, pentru că credincioşii "nu ar fi nicidecum violentați dacă ar merge să vorbească la intervale regulate cu preotul (*Allen wäre damit geholfen, dass eine feste Ordnung da ist. Alle diejenigen aber, die kein «Bedürfnis» haben, wegen ihrer Seele zum Pfarer, zu gehen, würden keinesfalls vergewältigt wenn ihnen zugemuter wird ihn regelmässigen Abständen mit dem Pfarrer zu sprechen*)" (Hans Asmussen, *Warum noch lutherische Kirche?*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1957, p. 156). Spovedania cere într-adevăr şi sfatul frățesc, totuşi pretinde în primul rând *cuvântul obiectiv*, care este independent de priceperea duhovnicului: „*Căci eu mă duc la duhovnic nu pentru priceperea lui, ci pentru mandatul lui*, în care am încredere… Nu am în vedere faptul că el mă înțelege deplin… ci mai degrabă că *el dă mai mult decât are el însuşi*…" (*ich rechne auch gar nicht damit dass er nicht voll versteht… vielmehr soll ich damit rechnen dass er mehr gibt als er selbst hat*": Hans Asmussen, *op. cit*., p. 158*).* Acesta este miezul problemei, mărturisirea păcatelor *concrete*, iar aceasta cu conştiința că preotul are într-adevăr mandatul special, prin instituire divină, de a lega şi dezlega păcatele. Discuția psihologică (*Gedankenarbeit*) nu este de aceeaşi esență cu lucrarea duhovnicească (*Seelenarbeit, Ibidem*), căci esența Spovedaniei nu este o "verificare de credință" (*Glaubensprüfung*, *Ibidem*, p. 53).

SPECIFICUL ORTODOX

O mare deosebire între concepția ortodoxă şi cea protestantă priveşte chiar originea şi ființa Pocăinței. Teologia ortodoxă afirmă că instituirea Pocăinței şi săvârşirea ei ca Taină de către Iisus Hristos însuşi are unul din cele mai clare şi indubitabile statuturi între Sfintele Taine. Instituirea şi săvârşirea ei ca Taină ar trebui să reducă de la început nedumeririle şi discuțiile. Adevărul este că negarea ei ca Taină se datorează nu lipsei mărturiilor, ci legăturii ei strânse cu Taina Preoției. Întrucât puterea de a lega şi dezlega păcatele în Biserică este un mandat divin, un har special şi

nu poate fi exercitată în Biserică de-a valma, "democratic", este evident că persoanele mandatate acționează numai în baza mandatului Preoției ca stare specială de har.

Dovezile biblice ale sacramentalității Pocăinței sunt indubitabile. La ele se adaugă, la fel de limpede şi masiv, dovezile istoriei, ale practicii necurmate şi consecvente a Bisericii de la început şi până astăzi. Această evidență a fost afirmată totdeauna în teologia şi Biserica Ortodoxă. Este adevărat că au existat şi în teologia ortodoxă unele voci care, influențate de teologii apusene, au opinat că ar fi existat "îndoială cu privire la statutul precis al Mărturisirii printre Tainele Bisericii" (John Meyendorff, *Teologia Bizantină*, p. 262), că numai "prin secolul al XV-lea, mărturisirea particulară la un preot, urmată de o rugăciune pentru iertarea păcatelor" (*Ibidem*), ar fi devenit o practică "general – acceptată"; opinia aceasta a fost evident influențată de ideea apuseană că Spovedania ar fi fost socotită "între mysterii" în Biserica Ortodoxă numai începând cu Mărturisirea de credință a împăratului Mihail VIII Paleologul la sinodul de la Lyon din 1274" (cf. Fr. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, p. 267). Dar aceste voci au rămas cu totul izolate în cadrul teologiei ortodoxe, întrucât ele n-au avut şi nu au nici o relevanță în ansamblul Bisericii.

Teologia ortodoxă în ansamblul ei a afirmat totdeauna convingerea nestrămutată că instituirea divină a Pocăinței ca Taină se întemeiază deplin pe faptul că Iisus Hristos însuşi a şi săvârşit-o personal, acordând iertare în chip expres şi haric unor persoane, şi a dat această putere de iertare ucenicilor Săi şi urmaşilor lor. Dovezile biblice sunt suficiente. Ele sunt confirmate deplin de istoria şi practica Bisericii primare şi apoi a istoriei ulterioare până astăzi. Astfel, în epoca apostolică, documentul creştin "*Didahia*" sau "Învățătura celor 12 Apostoli" porunceşte "în Biserică să-ți mărturiseşti păcatele tale şi să nu te duci la rugăciune cu conştiința rea" (*Didahia, IV, 14*, colecția "P.S.B.", nr. 1, Bucureşti, 1979, p. 27), acelaşi document specificând că duminica, înainte de "aducerea jertfei", (adică a Sfintei Euharistii), credincioşii îşi mărturiseau păcatele, ca jertfa lor să fie curată (Didahia, XIV, 1). În aceeaşi epocă, Sfântul Ignatie, episcopul Antiohiei subliniază insistent caracterul

bisericesc al Spovedaniei, arătând că "Dumnezeu iartă pe toți care se pocăiesc, dacă se pocăiesc în unire cu Dumnezeu şi în comuniune cu episcopul" (Sf. Ignatie, *Epistola către Filadelfieni*, VIII, 1, în "Scrierile Părinților Apostolici", p. 180) iar Sfântul Clement Romanul face şi el mențiune de rolul preotului în primirea mărturisirii şi în impunerea penitenței. Prin formula de adresare, mereu la persoana a 2-a singular, Părinții Apostolici au arătat toți că au în vedere mărturisirea individuală şi în nici un fel o mărturisire colectivă. În secolul III, despre Pocăința în Biserică au scris Tertullian (în *Liber de poenitentia*, 9, Migne, P.L. I, col. 1354) şi mai ales Sfântul Ciprian, episcopul Cartaginei care îndeamnă pe toți credincioşii să se mărturisească mai des neaşteptând neapărat prezența episcopului, ci a oricărui preot (Sf. Ciprian, *Epistula XVIII*, ed. Martel, p. 523: "*De sunt prinşi de vreo strâmtoare sau de primejdie de boală, să nu aştepte prezența noastră, ci să facă mărturisire* (*exomologesis*) *păcatului lor la orice preot prezent*..."; apud. D. Stăniloae, "Mărturisirea păcatelor în trecutul Bisericii", în rev. "B.O.R.", nr. 3-4/1955, p. 225). El arată că preoții trebuie să primească o mărturisire individuală de la fiecare, pentru ca să poată avea o judecată corectă şi completă asupra stării fiecăruia (Sf. Ciprian, *Epistula LIX, 17*, ed. Martel, p. 687; *Epistula LIII*, 3, p. 649; apud. D. Stăniloae, "Mărturisirea păcatelor în trecutul Bisericii", în rev. "B.O.R.", nr. 3-4/1955, p. 224). Sfântul Ciprian este cel care a evidențiat că piedica psihologică a Spovedaniei, ruşinea, trebuie depăşită având în vedere necesitatea expunerii complete a stării de păcat, tocmai pentru eradicarea ei completă, arătând că cei care se ascund, pe motivul ruşinii, pier din pricina ei ("*cum errubescentia sua pereunt*"; Sf. Ciprian, *Liber de paenitentia*, 10, apud. D. Stăniloae, op. cit., p. 225), iar cei care o depăşesc îşi câştigă vindecarea (*Ego rubori lacum non facio, cum plus de detrimento ejus acquiro*": Sf. Ciprian, *Liber de paenitentia*, 10, apud. D. Stăniloae, op. cit., p. cit.). Actul bisericesc al Spovedaniei săvârşit de preot este cu adevărat o Sfântă Taină şi nu o simplă ceremonie, o psihoterapie sau o iertare frățească; acest lucru îl dovedeşte Sfântul Ciprian prin exemplul unui creştin care s-a împărtăşit fără spovedania cuvenită şi "a

îndrăznit să primească în mod ascuns (*latenter*), întinat fiind, parte din jertfa celebrată de preot ” (Sf. Ciprian, *Liber de lapsis*, Migne, P.L. IV, col. 501, apud. D. Stăniloae, op. cit., p. 226), pentru care a fost pedepsit pe loc de Dumnezeu, căci “s-a făcut aproape cenuşă cu mâinile deschise” (*Ibidem*). Tot în secolul III, Origen arată că “preotul mărturisitor nu este un judecător ci un vindecător, un medic sufletesc” (Origen, *Selecta în Psalmos*, Homelia I, în Ps. XXXVII, Migne P.G., col. 1569, apud. D. Stăniloae, *op. cit*., p. 227). În sfârşit, încheiem această dovedire a Spovedaniei bisericeşti pe baza Sfintei Tradiții prin canonul 12 al Sinodului I ecumenic care reglementează modul spovedirii de către preoți (Ralli-Potli, *Sintagma canoanelor*, vol. II, p. 141, apud. D. Stăniloae, op. cit., p. 228).

Mărturiile expuse mai sus dovedesc caracterul bisericesc al Pocăinței în primele veacuri creştine. Este adevărat că protestanții pot accepta caracterul acesta eclesiologic dar obiectează că ar fi vorba de o mărturisire colectivă. Ei încearcă să argumenteze exemplificând cu cazuri din Vechiul Testament, în care poporul evreu făcea astfel de penitențe publice solemne. Exemplificarea nu e corectă, este improprie din cauza unei deosebiri esențiale: în Vechiul Testament penitențele respective erau ale poporului întreg sau în orice caz ale unei mase precise şi nu ale unei grupe întâmplătoare, iar în penitențele vechi-testamentare se recunoşteau păcatele generale ale comunității şi nu păcatele individuale ale membrilor comunității. Existența spovedaniei individuale este certificată şi de documentul numit *Didascalia Apostolilor*, care este textul de bază al cărții I şi II din *Constituțiile Apostolice* de mai târziu (*Constituțiile Apostolice*, cartea II, cap. 48, Migne P.G. I, col. 709, apud. D. Stăniloae, *op. cit*., p. 227). Cei care resping spovedania individuală cred că până în secolul IV se făcea spovedania colectivă şi numai într-un moment precis, (anume actul patriarhului Nectarie al Constantinopolului din anul 391) s-ar fi desființat spovedania colectivă şi s-ar fi introdus cea individuală. Această opinie face de fapt confuzie între mărturisirea păcatelor şi penitența ce urma ei. Exista într-adevăr, din secolul III, o penitență publică pentru păcatele grave notorii, dar şi aceasta era inițiată

de o mărturisire individuală, intimă, la preot; iar acesta recomanda apoi (sau nu) o penitență publică. Patriarhul Nectarie nu a desființat spovedania publică ci penitența publică, lucru dovedit de faptul că chiar incidentul care a dus la actul lui a urmat după o spovedanie secretă, individuală (cf. D. Stăniloae, *op. cit*., p. 230). De altfel, tot atunci istoricul bisericesc Sozomen declara că încredințarea unui preot anume cu problemele Pocăinței s-a introdus chiar de la începutul Bisericii, tocmai "pentru ca oamenii să nu trebuiască să-şi mărturisească păcatele în public, ca la teatru" (Sozomen, *Historia ecclesiastica*, liber VII, Migne, P.G. LVII, col. 1460, apud D. Stăniloea, "op. cit.", p. 231).

Prin urmare, spovedania creştină nu poate să fie decât bisericească şi individuală. Obligativitatea şi necesitatea spovedaniei individuale le impune caracterul de persoană, adică de conştiință unică, al fiecărui om. Desigur că un rol pozitiv şi chiar necesar îl are şi iertarea frățească, dar aceasta este numai o condiție pentru dezlegarea harică din spovedania în fața preotului. Iertarea frățească este o iertare subiectivă şi ne-autoritativă. Iertarea frățească aduce un folos şi un spor sufletesc, dar ea rămâne oricum subiectivă. Nu mai vorbim de riscul de a deveni o simplă complezență, care este de fapt inevitabil acolo unde este subiectivism şi lipsă de autoritate. Numai spovedania individuală în fața preotului mandatat cu har special, ca organ văzut al lui Hristos, poate asigura un caracter obiectiv, cert şi autoritativ iertării respective. Spovedania trebuie să fie individuală pentru că este un act specific, personal, aşa cum şi păcatele mărturisite sunt strict personale, specifice. Omul trebuie să răspundă personal, adică responsabil de păcatele sale. În spovedania colectivă practic responsabilitatea dispare, pierzându-se în masa păcatelor celorlalți. De altfel şi teologii luterani au recunoscut că acel "da" rostit de toți credincioşii, ca recunoaştere comună de păcate, este lipsit de specificitate, de concretețe, de responsabilitate.

Trebuie de asemenea, să spunem răspicat că o cauză decisivă a pierderii sacramentalității Pocăinței în viața creştinismului apusean a fost caracterul juridic, punitiv, care a grevat toată spiritualitatea penitențială din Apus. Reformatorii au

descris convingător caracterul insuportabil al acelei mentalități penitențiale care cotrobăia în sufletul creştinului, încadrându-l apoi amenințător în tot felul de cataloage de păcate – care nu pomeneau nimic de Hristos şi de mila Lui – iar luteranismul ulterior n-a făcut decât să tragă consecințele firești, amendând Pocăința, marginalizând-o (prin aşa-zisa mărturisire colectivă) şi excluzând-o practic din Biserică şi din viața creştinului. Că este aşa o dovedeşte faptul că toți teologii luterani care s-au referit la concepția ortodoxă au subliniat cu deosebită prețuire caracterul terapeutic al pocăinței în Biserica Ortodoxă. În acest sens, reamintim că în primele veacuri creştine Clement Alexandrinul arăta că preotul duhovnic este "un doctor care să-i vindece pe bolnavi" (cf. Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 314), îndemnându-i pe credincioşi: "Tu ai venit la doctor, nu te întoarce fără să te vindeci" (*Ibidem*), iar Sinodul II Trulan (692) a dat o descriere exemplară şi suprem-autoritativă în Biserică a acestui caracter terapeutic al Spovedaniei bisericeşti: "Cei care au primit de la Dumnezeu puterea de a lega şi a dezlega, vor acționa ca nişte doctori atenți la a găsi doctoria specifică pentru fiecare penitent şi pentru fiecare greşeală a penitentului" (*Canonul 102*, Mansi, vol. XI, col. 937, apud. P. Evdokimov, *op. cit*., p.cit). Teologia şi spiritualitatea ortodoxă nu au redus deci niciodată păcatul la dimensiunea unei infracțiuni, a unei vini juridice. Penitentul nu este în primul rând un vinovat ci mai ales un bolnav, întrucât păcatul în sine este o boală, mai gravă sau mai uşoară. De aceea, în practica ortodoxă Spovedania şi-a păstrat totdeauna caracterul de eliberare şi vindecare; şi tot astfel se explică şi lipsa cataloagelor şi a sistematizărilor de păcate, atât de specializate în creştinătatea apuseană.

Spovedania individuală a decăzut în protestantism şi datorită mentalității omului modern – trecut prin ispitele veacului luminilor şi ale drepturilor individuale – de a vedea în duhovnic un intrus, un violentator al intimității sale. Dar această mentalitate uită că duhovnicul este chemat de penitentul însuşi şi nu poate intra în sufletul lui numai decât atât cât i se deschide. Iar pătrunderea în intimitatea credinciosului nu este o violare ci o intimitate a iubirii vindecătoare. Credinciosul

împovărat de păcate are nevoie de o certitudine şi o garanţie obiectivă a iertării. Profunzimea iertării o poate da numai profunzimea cercetării şi acţiunii purificatoare, adică intime; iar certitudinea iertării obiective o poate da numai garanţia unei mandatări divine. Duhovnicul trebuie să pătrundă în intimitatea cea mai profundă a sufletului penitentului iar acesta trebuie să-şi mărturisească amănunţit păcatele, pentru că "descrierea păcatului sileşte pe om la o scurtare a vinei sale, la o cunoaştere de sine" (D. Stăniloae, *Mărturisirea păcatelor…*, p. 220) iar mărturisirea amănunţită este "un mijloc de adâncire a conştiinţei personale" (*Ibidem*); cu alte cuvinte, numai mărturisirea amănunţită asigură responsabilitatea deplină şi angajarea completă pentru o viaţă nouă. Spovedania amănunţită are eficacitate şi garantează iertarea, pentru că nimeni în afară de preot nu poate împlini acest rol de intermediar al comuniunii profunde între penitent şi Dumnezeu.

Numai preoţia ca stare specială de har poate da conştiinţa şi garanţia că Dumnezeu este prezent ca for obiectiv în faţa penitentului, "for neclătinat de instabilitatea simţirilor subiective" (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, III, p. 121). Preoţia prezintă această garanţie pentru că a fost instituită de Hristos iar Apostolii au hirotonit în baza mandatului lui Hristos printr-un act de consacrare săvârşit în Biserică şi garantat de Biserică. Numai astfel de persoane, alese şi instituite de Hristos pot avea şi pot exercita un astfel de mandat cu seriozitate; orice altfel de persoane, în baza oricărui alt mandat, nu pot fi luate în serios. Nu poate fi serios decât un act haric care se dovedeşte a fi instituit expres de Hristos, care săvârşeşte adică actele ca acte ale lui Hristos însuşi. Pe de o parte, preotul lucrează *in persona Christi* în sensul că lucrările lui sunt obiective, sigur valide şi eficace, dar pe de altă parte această eficacitate şi garanţie nu vin de la el ci de la Hristos, adevăratul săvârşitor, în faţa Căruia este numai intermediar pentru credincios, el "ştergându-se cu totul în faţa lui Hristos, punând în faţa conştiinţei penitentului pe Hristos, ca for suprem în faţa căruia nu se simte umilit niciun om" (*Ibidem*, p. 132).

Unii teologi luterani cunosc această antinomie a preotului duhovnic, pe de o parte ca instanță solemnă, obiectivă, în stare specială de har, iar pe de altă parte ca un intermediar spre Hristos. Astfel, ei observă că dacă "Biserica rusească şi cea română folosesc, după modelul apusean, o formulă de absolvire care uneşte forma deprecativă cu cea indicativă" (cf. Fr. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, p. 268), Biserica greacă foloseşte o formulă exclusiv deprecativă, întrucât aceasta corespunde mai mult ființei Tainei, "căci Domnul este cel care săvârşeşte sacramentul, iar preotul lucrează numai ca organ şi reprezentant al Său" (Hristu Androutsos, *Dogmatica*, Atena, 1907, p. 383, cf. Fr. Heiler, *op. cit*., p. cit.). Noi observăm aici că, deşi deosebirea dintre formule este reală, aceasta nu are mare importanță pentru că înțelegerea este aceeaşi în toată Biserica Ortodoxă. Adică: peste tot în Biserica Ortodoxă se crede şi se învață la fel, că adevăratul săvârşitor al Tainei Pocăinței (ca de altfel al tuturor Tainelor) este Hristos iar preotul este numai organul văzut al lui Hristos. Dar este bine să se observe şi utilitatea nuanței indicative (pe lângă cea deprecativă) pentru că aceasta vrea subliniată autoritatea supremă, garanția şi obiectivitatea actului haric care se săvârşeşte.

## 4. TAINA SFINTEI EUHARISTII

### Instituirea Sfintei Euharistii

Astăzi este cvasi-unanimă recunoaşterea, chiar şi din partea celor raționalist-criticişti, că „nu poate fi adus nici un temei stringent că acea tradiție apostolică care uneşte porunca de repetare cu Cina institutoare a lui Iisus, ar fi ne-istorică" (P. Brunner, *Grundlegung des Abendmahlgesprächs*, p. 54) şi este deci un imperativ delimitarea „de această gândire sacramentală an-istorică" (Ernst Kinder, *Gegenwart Christi*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen, 1960, p. 46).

Dogmatiştii şi exegeții sunt de acord că în Noul Testament există patru relatări privitoare la Sfânta Euharistie şi anume: Matei 26,26; Marcu 14,22; Luca 22,15 şi I Corinteni 11,23. Se afirmă unanim că „cea mai veche relatare, general recunoscută

este redactarea paulinică de la I Corinteni 11" (Werner Schilling, *Christus unter Brot und Wein*, Claudius Verlag, München, 1973, p. 15) care este apreciată că „poate să meargă înapoi până la un an după moartea lui Iisus" (*Ibidem*). Chiar un exeget foarte criticist ca Paul Althaus recunoaşte că „pe temeiul ambelor relatări euharistice mai vechi, a lui Pavel şi Marcu - care stau în raport independent una de alta, dar se sprijină pe un izvor aramaic comun (după Lietzmann) - se poate accepta următoarea concluzie: cuvintele de la Cină, cam în forma transmisă de Marcu, trimit la Iisus însuşi care, la ultima Cină cu ucenicii Săi, în seara dinaintea morţii, a rostit cuvintele despre pâine şi pahar" (P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, 566; cf. U. Kühn, *Sakramente*, p. 154). Este semnificativ şi important că unii teologi atrag atenţia că relatarea Sf. Pavel, care „consună în principal cu cea a Evangheliei" şi este „cu peste un deceniu mai veche decât Evanghelia lui Marcu" (Hermann Sasse, *In Statu Confessionis*, I, p. 111), adevereşte „înţelegerea realistă a Cinei, şi nu ca o noutate în Biserică, nu ca ceva despre care ceilalţi apostoli ar fi gândit altfel decât el" (*Ibidem*). Chiar şi textul de la Ioan 6 care altădată era controversat şi contestat se consideră că „nu este o intercalare a unui redactor ulterior (cum credea Bultmann) ci e vorba despre Cină (ce contesta Luther) întrucât versetul 63 vorbeşte despre înălţarea la cer a lui Hristos, fără de care «carnea diavolului» nu foloseşte la nimic" (W. Elert, *Der christliche Glaube*, p. 376, apud U. Kühn, *Sakramente*, p. 137-138).

Instituirea este văzută deci astăzi într-un cadru cuprinzător, în care se subliniază că ea „are o istorie care străbate întreaga lucrare pământească a lui Iisus, de la activitatea lui pre şi post-pascală până la înălţarea la cer, dar care culminează în noaptea în care El s-a jertfit" (P. Brunner, *Grundlegung des Abendmahlsgesprächs*, p. 51).

Discuţiile şi controversele continuă însă în ceea ce priveşte amănuntele şi semnificaţia elementelor Cinei. Astfel, unii afirmă că respectivele cuvinte de instituire nu s-ar referi la „obiectele trup şi sânge în sine, ci la ceea ce se petrece cu ele" (H. Golwitzer, cf. August Kimme, *Der Inhalt der Arnoldshainer Thesen*, p. 57), în acest

sens precizând că „Iisus nu ar fi putut să spună «Acesta este Trupul Meu» ci numai aramaicul „*gufar*" = acesta sunt eu (W. Schilling, *Christus unter Brot und Wein*, p. 16). Respectivii exegeți consideră că „între cuvântul despre pâine şi cuvântul despre potir stă întreaga Cină" şi că în ele se vorbeşte „numai despre Sângele care se varsă şi trupul care se dă şi nu despre trup şi sânge ca « substanțe »" (*Ibidem*). Ei preferă această interpretare motivând că „în Noul Testament se vorbeşte *dinamic* şi nu *static*" (*Ibidem*) iar ideea de «substanțe - forță» (*Kraftsubstanzen*) ar fi „o influență grecească" (Idem, *ibidem*).

O vehementă şi încă vie polemică a stârnit şi interpretarea sacrificială a cuvintelor de instituire. Este interesant că însuşi Joachim Jeremias, care s-a ilustrat tocmai prin sublinierea sensului sacrificial al Cinei de Taină, crede că verbele *klào, eulogéo, lambáno* şi *enchýnnomai* de acolo „nu ar fi termeni sacrificiali (*Opfertermini*)" (cf. W. Averbeck, *Der Opfercharakter des Abendmahls in der neuren evangelischen Theologie*, Verlag Bonifacius, Paderborn, 1967, p. 111). Dar aceasta este o simplă observație lingvistică locală, secundară, pentru că în ce priveşte ansamblul Cinei, Jeremias - împreună cu majoritatea covârşitoare a sacramentaliştilor luterani - susține hotărât că „prin *toúto* Iisus a arătat lucrarea ruperii azimei (*Brotfladen*) şi lucrarea turnării vinului" (J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen, 1960, p. 212) şi, de asemenea, că „prin cuvintele *den bisri* = «Acesta este trupul Meu jertfit» (*Opferfleisch*) şi *den idhmi* = «Acesta este sângele Meu jertfit» (*Opferblut*), Iisus vorbeşte foarte probabil despre Sine ca Mielul pascal … Mielul pascal eshatologic … *Tertium comparationis* la pâine este realitatea că e frântă, la vin că el este de culoare roşie" (*Ibidem*, p. 214-215). Jeremias este deplin încredințat şi pledează convingător pentru certitudinea interpretării că Iisus „referă termenii limbajului sacrificial la Sine … fiecare din cele două *nomina* presupun omorârea care separă trupul şi sângele. Cu alte cuvinte: Iisus vorbeşte despre sine ca jertfă" (*Ibidem*, p. 213). Mai trebuie subliniată încă o argumentare extrem de prețioasă a lui Jeremias; față de interpretarea cuvintelor de instituire ca referitoare numai la acte şi nu şi la

materia actelor, Jeremias desființează definitiv acea interpretare dovedind că „Iisus nu are în vedere lucrările de rupere a pâinii şi turnarea vinului, ci mai degrabă are în vedere pâinea şi vinul înseşi" (*Ibidem*, p. 212), pentru că „acest lucru e confirmat prin două constatări: nici semnificarea caracteristicilor în ritualul Paştelui iudaic, care e determinată prin forma cuvintelor de instituire, nu validează nişte lucrări, ci însuşi mijlocul de hrană" (*Ibidem*) şi mai departe, „întreaga Biserică primară a referit de la început pe *toúto* la pâine şi vin (vezi I Cor. 11,25, *toúto* = toúto to potérion = acest vin)" (Idem, *ibidem*).

Unii teologi au acceptat sensul sacrificial al cuvintelor de la Cina cea de Taină dar au contestat versetul care adaugă porunca repetării, considerându-l un adaos ulterior. Dar chiar şi față de aceştia, cei mai autorizați sacramentalişti de astăzi observă că şi dacă am socoti că „versiunea cea mai veche a cuvintelor de instituire nu a păstrat porunca de repetare" (P. Brunner, *Grundlegung des Abendmahlsgesprächs*, p. 54), totuşi de aici „nu reiese însă ne-istoricitatea ei, căci porunca de repetare nu ține neapărat de formula liturgică, întrucât sărbătoarea însăşi a înfățişat săvârşirea ei" (*Ibidem*). Certitudinea poruncii de repetare este şi exegetică şi dogmatică şi logică. Fără ea, Cina şi-ar pierde sensul şi dimensiunea: „Universalitatea acestui «pentru voi» … cere cu necesitate interioară ca transmiterea puterii împăciuitoare şi răscumpărătoare … să nu se restrângă la cercul ucenicilor din acea noapte, ci să se extindă mai departe, în viitorul în care «mulți» sunt făcuți popor al Legii Noi" (*Ibidem*, p. 53).

Teologia ortodoxă s-a întemeiat totdeauna pe tradiția neschimbată, cea scrisă şi cea practică şi pe principiul că „trebuie să existe o normă obiectivă a interpretării" (Hristu Andrutsos,*Dogmatica*, p. 370, apud D. Stăniloae, „*Dumnezeiasca Euharistie în cele trei confesiuni*", în rev. „Ortodoxia", nr. 1/1953, p. 51); iar aceasta nu poate să fie decât cea mai simplă şi anume: aceea că, „conform unui elementar canon ermeneutic, orice cuvânt sau expresie trebuie luat în înțelesul lui propriu, cât timp contextul şi nexul ideilor sau alte principii exegetice permit accepțiunea literală" (D.

Stăniloae, *op.cit*., p. cit.). În privința evenimentului Cinei de taină în general, ca act istoric şi supra-istoric şi a cuvintelor de instituire a Sfintei Euharistii în special, nu există absolut nici un indiciu care să permită cea mai mică îndoială sau incertitudine asupra sensului propriu sau literal al acestei relatări. Dimpotrivă, totul pledează şi impune sensul propriu ca unicul posibil. Deşi n-au dezvoltat teorii şi exegeze variabile, exegeții ortodocşi subliniază mai multe motive şi argumente care dovedesc şi impun sensul literal. Astfel, „Domnul stăruie a repeta cuvintele Sale, nerectificând accepțiunea literală a cuvintelor Sale cu riscul de a pleca şi unii din cei doisprezece Apostoli" (*Ibidem*). De asemenea, se poate remarca uşor că afirmațiile Mântuitorului de la Ioan cap. 6 „coincid cu cuvintele Domnului de instituire a Euharistiei: «acesta (bucata aceasta de pâine) este trupul Meu» şi «acesta (ceea ce-i în potir) este sângele Meu». Ele nu pot fi redate prin: «Bucata aceasta de pâine înseamnă trupul Meu, sau este simbol al trupului Meu», pentru motivul foarte simplu că pâinea n-a fost niciodată considerată între oameni ca fiind prin natura ei simbol al trupului omenesc" (*Ibidem*¸ p. 52). Dar mai presus de aceasta, există un argument mai copleşitor şi mai hotărâtor pentru sensul literal şi anume acela că respectivele cuvinte de instituire în sens literal „aşa le-au înțeles Apostolii şi ucenicii lor, precum ne arată Apostolul Pavel şi istoria Bisericii de la începuturile ei" (*Ibidem*) ceea ce se poate vedea şi înțelege din cuvintele Sf. Pavel de la I Cor. 11,27, unde afirmă clar şi tranşant: „Cine mănâncă pâinea şi bea paharul Domnului cu nevrednicie, vinovat este Trupului şi Sângelui Domnului".

Mai există şi alte aspecte privind instituirea Sfintei Euharistii. Încadrarea instituirii Euharistiei într-un context mai larg, mai cuprinzător, este bine argumentată iar teologia ortodoxă nu poate decât să întâmpine cu bucurie aceste contribuții ale misteriologiei luterane. Ea observă însă că această extindere trebuie bine precizată întrucât are limitele ei; ea nu poate să schimbe nimic din caracterul suficient, fundamental, decisiv şi suveran al Cinei de Taină.

**Prezența reală a Mântuitorului Hristos în Sfânta Euharistie**

Biserica a mărturisit totdeauna credința în prezența reală (*Realpräsenz*) a lui Hristos în Sfânta Împărtăşanie, pe care a recunoscut-o mereu ca Sfântă Taină. Totuşi, modul acestei prezențe a fost înțeles diferit.

În principal, au existat şi dăinuie şi astăzi în protestantism două mari curente în înțelegerea şi prezentarea acestei prezențe. Unul este curentul *simbolic – spiritualist*, care afirmă o prezență reală, sacramentală a lui Hristos în Cina Domnului, dar independent de elementele materiale ale pâinii şi vinului. Al doilea curent este curentul *realist* şi leagă nemijlocit această prezență cerească supranaturală de elementele materiale, naturale.

Față de pretenția curentului simbolic, că în Euharistie nu poate fi vorba decât de prezență personală - deci spirituală, şi nu materială – reprezentanții curentului realist au aprofundat conținutul acestei prezențe personale şi au dovedit că "nu există … nici o viață personală, nici o decizie acționată din centrul personal al eului care să nu fi fost mai întâi inserată decisiv într-un impersonal – natural. Totul este primit mai întâi natural, imprimat existențial, şi numai din aceasta şi prin această motivare ființială (*Seinsgrund*) se mişcă viața personală (Ernst Sommerlath, *Das Abendmahl*, apud Hermann Sasse. "Vom Sakrament des Altars", Leipzig, 1941, p. 129).

Majoritatea exegeților se exprimă în sensul poziției realiste, întrucât ei arată că expresia "*soma Mou*" (Acesta este Trupul Meu), având ca echivalent pe aramaicul *gouphar* sau *gouphi*" are semnificația dublă, de «Eu» şi «trupul Meu», asemenea lui *soma*, care de asemenea poate să stea drept pronume personal (Willi Marxsen, *Das Heillsgeschehen…,* p.50). Concepția curentului simbolic despre prezența personală a lui Hristos trebuie combătută prin faptul că "nu gândeşte persoana în unitatea persoanei cu lucrarea ei şi, prin aceasta, separă în mod «spiritualist» personalitatea de determinarea concretă a vieții personale. Conceptul de persoană nu are voie să facă abstracție de realitatea celor activate şi experiate personal (G. Wenz, *Einführung…,* p. 161). Curentul simbolic atentează la însăşi obiectivitatea Euharistiei, căci "Hristos ne dă în Cină nu numai pe Sine ci şi *ceva* (*etwas*) (E. Sommerlath, cf. H. Grass, *Die*

*Arnoldshainer Thesen*, în Lehrgespräch…", p. 136) şi trebuie înţeles că raportul personal cu Hristos depinde în cele din urmă de ceea ce ne dă El. De altfel, noi conştientizăm raportul personal numai printr-o formă concretă, "conştiinţa mea despre lucru, despre *res*, este decisivă în cel mai înalt grad pentru dăruirea personală… (E. Sommerlath, *Auf dem Wege*..., în "Lehrgesprach…", p. 79). Aşa cum arată exegeza biblică şi conştiinţa dintotdeauna a Bisericii, prezenţa lui Hristos în Cină este de fapt prezenţa în elementele materiale ale pâinii şi vinului, căci dacă se elimină sau se evită afirmaţiile clare despre aceste elemente materiale "se elimină Domnul însuşi ca dar al Cinei" (*Ibidem*, p. 78). Prezenţa lui Hristos în elementele materiale este indubitabilă şi inevitabilă pentru că nu trebuie uitat că Trupul şi Sângele lui Hristos înseamnă *Christus incarnatus*; or Hristos este prezent în Euharistie ca "Logosul lui Dumnezeu oferit în *trup* şi nu ca un «*Logos asárkos*», deci Hristos oferit după existenţa Sa istorică pământească («în existenţa Sa somatică») (P. Brunner, *Aus der Kraft des Werkes Christi,* München, 1950, p. 50). Hristos se oferă în Cină atât după existenţa Sa trupească cât şi după cea preaslăvită, pascală. Prezenţa personală nu este o idee spirituală descărnată, ea este "o substanţă – forţă (*Kraftsubstanz*) înţeleasă foarte real, supranaturală, miraculoasă, cerească, care reprezintă şi materia fundamentală a corporalităţii pascale…Cina se mănâncă şi se bea în puterea corporalităţii pascale a lui Hristos" (Ernst Käsemann, *Das Abendmahl in Neuen Testament*, în "Abendmahlsgemeinschaft", München, 1937, p. 75). Elementele materiale euharistice concretizează prezenţa lui Hristos întrupat, astfel că "cine trece pe lângă problema substanţei trebuie să se întrebe dacă are în vedere pe Hristos cel întrupat real. Căci despre acest Hristos nu se poate vorbi fără să vorbeşti despre fiinţa Lui în cadrul materiei trupului pe care o are un om, dar despre o materie mântuitoare prin esenţa sa" (Hans Asmussen, *Warum noch lutherische Kirche?,* p. 148).

Exponenţii interpretării realiste atrag atenţia că această înţelegere nu este decât "luarea în serios a cuvintelor lui Iisus", adică respectarea sensului intenţional al întregului eveniment al Cinei de Taină, care exprimă limpede faptul că "El însuşi vrea

să fie obiect al mâncării (*Gegenstand des Genusses*) sub chipul pâinii şi al vinului" (Werner Schilling, *Christus unter Brot und Wein*, p. 18-19). Este foarte semnificativ că, subliniind necesitatea fidelității față de "conținutul biblic, care nu lasă nici o altă interpretare" (*Ibidem*), exponenții acestui curent argumentează autenticitatea ei prin prelungirea acestei fidelități în Biserică, prin faptul că "această înțelegere se poate recunoaşte şi din conținutul extra-biblic din timpul Părinților Apostolici (vezi *Didahia* 9,10; Ignatie, *Epistola către Smirneni* 7,11: «mâncarea Cinei este carnea mântuirii noastre»; vezi şi Didahia 14,1) (Idem, *ibidem*). În felul acesta, interpretarea realistă se dovedeşte o consecvență, constanță şi fidelitate față de kerygma şi Euharistia biblică şi apostolică, ce nu mai poate fi respinsă.

Fixându-ne acum numai la concepția realistă, trebuie să spunem că alte discuții polemice au continuat şi între reprezentanții ei. Chiar şi cei care au recunoscut prezența lui Hristos în elementele euharistice materiale s-au disputat mai departe în problema dacă prezența Trupului şi a Sângelui include sau nu prezența persoanei întregi a lui Hristos, a lui *totus Christus*, sau numai corpul Său fizic, firea Sa muritoare sau şi umanitatea Sa transfigurată, post-pascală. Şcoala de la Erlangen (E. Sommerlath, Rocholl, F.K. Vilmar) recunoaşte un *proprium* al Cinei "numai în ce priveşte Trupul şi Sângele, şi nu *totus Christus*" (Albrecht Peters, *Realpräsenz*, p. 106). După aceştia, trupul şi sângele se oferă ca "*externa res,* ca o «bucată» din Hristos: aici e vorba de lucru, de *res in re*, este oferit un *ceva*" (F.K. Vilmar, cf. E. Kinder, *Gegenwart Christi*, p. 40). În această înțelegere, deşi în Cină este prezent Hristos întreg, totuşi "de gustat ne dă … numai Trupul şi Sângele" (F.K. Vilmar, *Dogmatik* II, 260. H. Gollwitzer, *Coena Domini*, p. 284; apud. H. Grass, *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin*, p. 48). Unii afirmă decis chiar că "darul sacramentului nu este corporalitatea cerească a lui Hristos ci calitatea Sa muritoare (*sein Sterben*); aşa după cum El nu se oferă permanent în *intercessio* (mijlocire) ca prezent în fața lui Dumnezeu pentru noi, tot aşa ni se dăruieşte în Cină ca fiind prezent" (P. Althaus, *Grundriss der Dogmatik*, p. 248). Această înțelegere şi-a găsit

însă o foarte vehementă opoziție, replicîndu-i-se că prin Trupul şi Sângele lui Hristos "nu pot fi avute în vedere *materii moarte* (*tote, physische Stoffe*) (P. Brunner, *Die dogmatische und kirchliche Bedeutung…,* în "Lehrhesprachh…", p. 115) căci Trupul lui Iisus "nu se dă niciodată ca un simplu corp fizic. Acest trup oferit este în primul rând ființa adevărată corporală a lui Iisus în caracterul ei «pentru voi». Cel care mănâncă pâinea oferită Îl mănâncă pe Cel venit în trup pentru mântuirea noastră, care-şi sacrifică Trupul pentru mântuirea noastră" (p. 235). Majoritatea sacramentaliştilor subliniază energic că Trupul şi Sângele lui Hristos nu pot fi înțelese altfel decât ca persoana întreagă a lui Iisus Hristos jertfit şi transfigurat, că ele sunt "mai ales ființa umană (*Menschsein*) adevărată, corporală a lui Iisus în caracterul ei «pentru voi» (P. Brunner, *Grundlegung des Abendmahlsgesprachs*, p. 61-62). Prin aceste formulări, vedem că se pledează pentru integritatea personală a lui Iisus prezent în Cină; totuşi, prin aceasta s-a referit încă numai la Iisus cel jertfit şi nu la Hristos cel transfigurat, post-pascal. A existat o controversă şi în această privință. Se poate spune că aceasta a fost depăşită, întrucât sacramentaliştii actuali observă că dacă problema se pune exclusiv, dacă se pune întrebarea "în Cină se primeşte Trupul cel răstignit sau cel înviat?", atunci "este pusă fals"; pentru că, după toate temeiurile biblice, "trupul transfigurat (*der verklärte Leib*) este acelaşi trup care atârna mai înainte pe cruce. Hristos cel înălțat este prezent corporal ca fiind Cel Răstignit, iar trupul şi sângele lui Hristos sunt prezente ca fiind trupul dăruit pe cruce şi sângele vărsat pe cruce" (Edmund Schlink, *Theologie des Gottesdienstes*, p. 224, cf. G. Wenz, "*Einführung*…", p. 160). Hristos nu poate fi prezent decât întreg, aşa după cum lucrarea Sa nu poate fi divizată ci este eficientă în toată întregimea ei, El fiind cel pământesc, pătimitor, sacrificat şi mort dar şi Cel înviat şi Înălțat de-a dreapta Tatălui: "Dacă Cel Înălțat este acum prezent, El este şi aici… Dacă El este aici, atunci e cu totul, nu numai pe jumătate" (W. Elert, *Der christliche Glaube*, p. 383). În Cină este vorba deci nu numai de Iisus cel pământesc ci şi de trupul şi sângele lui Hristos "ca substanțe cereşti transfigurate (*als verklärte himmlische Substanzen*").

Conținutul Euharistiei nu este ruperea unei părticele din Hristos sau din lucrarea Lui, ci Euharistia trebuie înțeleasă ca fiind "continuarea actualității istorice a lui Hristos… experimentarea contemporaneității cu Hristos în clipa prezentă a primirii sacramentului" (E. Sommerlath, *Der Sinn des Abendmahls*, Leipzig, 1930, p. 47,49). Conținutul Sfintei Euharistii este exprimat deci de sacramentaliştii luterani ca o încopciere (*Verknüpfung*) între pâine şi Trup, între vin şi Sânge, specificându-se că "nu e vorba de o încopciere prin analogie… ci o încopciere prin identitate" (E. Lohmeyer, *Das Evangelium das Markus*, Göttingen, 1937, p. 306).

PREFACEREA ELEMENTELOR EUHARISTICE

După cum este cunoscut, luteranii exprimă credința în prezența reală a lui Hristos în elementele euharistice prin celebra *teorie a impanației*, prin formula "*in pane, cum pane, sub pane*", ca o *unio sacramentalis* a celor pământeşti cu cele cereşti, cum spune Luther. Acțiunea propriu-zisă prin care este posibilă această impanație şi unio sacramentalis a fost explicată de Luther prin *teoria ubicuității*, adică a omniprezenței trupului uman proslăvit al lui Hristos. Conform teoriei ubicuității, "firea umană a lui Iisus Hristos are, datorită participării la însuşirile supreme ale firii divine, capacitatea de a fi peste tot, respectiv în orice loc voieşte" (G. Wenz, *Einführung…,* p. 251). Trupul lui Hristos după Înălțare este înțeles ca omniprezent, astfel încât "dăruirea Trupului şi Sângelui Său nu mai poate deveni niciodată trecut, ea este o veşnică prezență" (Regin Prenter, *Theologie und Gottesdienst*, p. 191).

Luteranii care susțin teoria ubicuității o fac în primul rând pentru că sunt cu totul nemulțumiți de explicația catolică a *transsubstanției*, care "stă şi cade odată cu noțiunea lui Aristotel despre substanță (Kurt Plachte, *Das Sakrament*, p. 109), o teorie care poate fi înțeleasă "numai în schema şi formele de gândire ale viziunii medievale" (*Ibidem*) şi a fost în realitate "demitologizată de către fizica atomică şi filosofia existențialistă de astăzi (Idem, *ibidem*). Adversarii teoriei transsubstanției consideră că ea "dezonorează creația", întrucât acest "miracol transformator (*Verwandlungsmirakel*) aminteşte de hristologia monofizită, conform căreia

creaturalul este preschimbat în dumnezeirea lui Iisus şi e absorbit de ea" (H.G. Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik*, p. 272). Continuându-şi logica, aceşti adversari susțin că prin transsubstanțiere Hristos "monopolizează elementele revendicate încât să le nege în specificul lor propriu" (G. Wenz, *Einführung…,* p. 39). În fond, ca vechea viziune "spiritualistă" abstractă, ei cred că "nu trebuie să considerăm nicidecum că Iisus Hristos ar avea nevoie, ca să fie prezent, de un substrat natural" (*Ibidem*). În concluzie, ei declară cu fermitate că "în mărturia nou-testamentară nu auzim în nici un caz de învățătura despre un miracol al prefacerii naturale (*Transsubstantiation*) (H. Golwitzer, cf. August Kimme, *Der Inhalt Arnoldshainer Thesen,* p. 51,52, 53; vezi şi H.G. Pöhlmann, "op. cit.", p. cit.) şi trebuie să rămânem la unio sacramentalis, întrucât în Cină este vorba despre o unire, de o *unio*, conform I Cor. 10,16 a celor două" (H.G. Pöhlmann, *op. cit.,* p. cit.). Teologii acestei poziții cred că află un argument în sprijinul lor, - chiar în sensul "unei unificări între confesiunile creştine" (*Ibidem*) - în faptul că şi în teologia catolică mai nou mai nouă transsubstanțierea este interpretată altfel, prin aşa – numita "*transsemnificare*" sau "transfinalizare". Principalii exponenți ai teoriei transsemnificării sunt Edward Schillebeeckx (în lucrarea *Die eucharistische Gegenwart*, Düsseldorf, 1967) şi Piet Schoonenberg (îndeosebi în lucrarea *Tegenwordigheid*, în "Verbum", 31/1964), doi teologi catolici olandezi.

Teologii transsemnificației reproşează transsubstanțierii, faptul că în ea "identificarea este păstrată tocmai prin aceea că semnul nu are ființă (*Wesen*) proprie, în locul «ființei» sale intrând ființa (*die Wesenheit*) lui Hristos (Notger Slenczka, *Realpräsenz und Ontologie*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1993, p. 250) şi cred că prefacerea constă nu în schimbarea sau negarea ființei elementelor euharistice ci în faptul că acestea "desemnează şi intenționează ceva nou" (*etwas Neues bezeichnen und bezwecken*), adică Trupul şi Sângele lui Hristos (H.G. Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik*, p. 272). Principalele teze ale acestei teorii specifică următoarele:

"a) trebuie înfăţişată o prezenţă reală a lui Hristos, care să fie într-adevăr o prezenţă reală dar nu o prezenţă substanţială (*Substanzpräsenz*), ci o prezenţă «pentru» credincioşi, o «relaţie» pentru primitorii Euharistiei.

b)… trebuie stabilită o noţiune de semn care prin desemnare actualizează şi împărtăşeşte ceea ce desemnează, astfel încât prezenţa reală să fie un implicat al semnului, nu un *superadditum* la un simbol real (*Realsymbol*).

c) prefacerea (*Wandlung*) euharistică trebuie interpretată astfel încât să nu fie prefacerea unei substanţe identificabile în existenţă (*am Seinden*) ci o schimbare a unui principiu fiinţial "extern", sau extern – constituit, al fiinţei "*Sinnes*) umane sau divine" (N. Slenczka, *Realpräsenz…*, p. 272).

De prefacerea elementelor euharistice şi de prezenţa reală a lui Hristos în Sfânta Euharistie ţine şi problema aşa-numitelor – de către luterani – *manducatio oralis* (mâncarea, împărtăşirea orală), *manducatio indignorum* (împărtăşirea celor nevrednici) şi *usus sacramenti* (durata prezenţei lui Hristos în elementele pâinii şi vinului). Este evident că atitudinea faţă de acestea reflectă de fapt însăşi concepţia despre fiinţa Sfintei Euharistii. Astfel, adepţii curentului simbolist vorbesc de *manducatio indignorum* "ca şi cum nu am avea-o" (H. Gollwitzer, cf. August Kimme, *Der Inhalt Arnoldshainer Thesen*, p. 168). Ei resping *manducatio indignorum* sau au rezerve faţă de ea pentru că li se pare că prin ea s-ar cădea într-o înţelegere magică a minunii Euharistiei. Rezerva lor a fost desfiinţată însă de W. Elert, care a dovedit că prin esenţa ei magia nu are legătură cu actul Cinei: "Magia este vrăjitorie. Vrăjitorul vrea ca printr-o acţiune umană, cu mijloace pământeşti, să mobilizeze forţe suprapământeşti şi să-şi atingă scopuri proprii. În Cină ar putea fi vorba de aşa ceva numai dacă lucrarea umană - adică aducerea şi consumarea pâinii şi vinului - ar fi motivată cu un scop uman. Nu e cazul aici. Această lucrare umană nu îşi are originea în voinţa noastră ci este împlinirea unui mandat care ne-a fost dat" (W. Elert, *Der christliche Glaube*, p. 387). O altă obiecţie împotriva lui *manducatio indignorum* pleacă de la teza că Euharistia poate fi primită numai în credinţă. Această teză " nu

este nicidecum utilizabilă aici" (*Ibidem*, p. 372), pentru că contravine faptului că Hristos, conform înseşi cuvintelor lui, "oferă această Cină tuturor celor care intră" (P. Brunner, cf. August Kimme, *Der Inhalts Arnoldshainer Thesen*, p. 167); iar Sfântul Apostol Pavel, la I Cor. 11,27 arată că cei nevrednici sunt "vinovați față de trupul şi sângele Domnului" tocmai pentru că "vina este față de darul primit, pentru că acesta nu este numai pâine şi vin – nici chiar pentru cei vrednici – ci este trupul şi sângele lui Hristos" (W. Elert, *Der christliche Glaube*, p. 372; vezi şi Ferdinand Hahn, *op. cit.,* p. 20). *Manducatio oralis şi manducatio indignorum* trebuie acceptate pentru că mărturisirea lor înseamnă acceptarea cuvintelor lui Hristos: "Acesta este trupul Meu, acesta este Sângele Meu!". Întrebarea dacă Hristos a intenționat altceva decât ceea ce a spus - sau numai ar fi putut să intenționeze - nu se poate pune nicidecum, pentru că ea "nu ar fi altceva decât repetarea vechii întrebări ispititoare: «Oare a zis Domnul?» (W. Elert, *op. cit.,* p. 371-372). Concluzia nu poate fi decât aceea că la Sfânta Euharistie cei ce se împărtăşesc primesc cu gura (*mit dem Mund*)" (W. Elert, *op. cit.,* p. 371; vezi şi U. Kühn, *Sakramente*, p. 138) trupul şi sângele lui Hristos.

De ființa Sfintei Euharistii ține şi problema lui *usus sacramenti*, adică a duratei prezenței lui Hristos în elementele pâinii şi vinului. Toți luteranii declară în această privință că prezența reală există "numai pentru primire şi în vederea ei" (Ernst Kinder, *Die Bedeutung der Einsetzungsworte bei Abendmahl*, Lutherisches Verlagshaus, Berlin, 1961, p. 17) că ea "are un început anume (*einen bestimmten Anfang*) – dat de actul consacrării – şi are un sfârşit, odată cu încheierea împărțirii sacramentului" (P. Brunner, *Die dogmatische und kirchliche*, in "Lehrgesprach…", p. 107 şi în orice caz durata nu poate fi extinsă peste "*terminus ad quem*", chiar dacă noi "nu putem să determinăm mai exact acest interval" (E. Kinder, *Die Bedeutung…*, p. 25). Ei justifică această limitare strictă a prezenței reale prin argumentarea că prezența lui Hristos "nu poate face abstracție de gustare" (W. Trillhaas, *Dogmatik*, p. 373), că această prezență nu poate fi "validă în mod static sau în orice scop, ci numai pentru mâncarea şi băutura întru credință" (E. Kinder, *Gegenwart Christi*, p. 64), sensul ei fiind relația

şi comuniunea, motiv pentru care nu poate fi "nici izolată de întreaga lucrare (euharistică, n.n.) şi nici absolutizată" (*Ibidem*). O altă justificare a acestei limitări este şi aceea că, conform instituirii lui Hristos, este validă "numai Cina împărțită şi primită" (W. Trillhaas, *op. cit.,* p. cit.).

Concepția luterană despre limitarea lui *usus sacramenti* are motivația ei. Ea este determinată de missele unghiulare, (*Winkelmessen*) adică missele private, fără împărtăşire către credincioşi, şi în cultul sau adorarea ostiei în afara actului euharistic. Ideea luterană că "dacă Cina îşi are sensul propriu în primirea darului atunci nu mai pot exista alte scopuri ale sacramentului, cum ar fi adorarea lui Hristos – euharistic, cultul ostiei" (*Ibidem*) este întrutotul acceptată de ortodocşi. Consecințele trase în practică de luterani sunt totuşi departe de înțelegerea ortodoxă. Faptul că principiul "«*extra usum nullum sacramentum*» e transmis mai departe cu severitate" (W. Schanze, *Die Konsekrationspraxis in der evangelisch-lutherischen Kirche*, în "Abendmahl und Konsekration" (hrsg, von E. Kinder), Lutherisches Verlagshaus, Berlin, 1961, p. 42), că *Agendele* (cărțile de rugăciuni oficiale) luterane de astăzi nu indică nimic de vreo prezență după actul euharistic iar vinul euharistic, adică Sfântul Sânge rămas adesea se aruncă (*weggiesst*), "dacă nu se face ceva mai rău (*wenn nicht Schlimmeres damit geschieht*)" (*Ibidem*) sunt dovada că *usus sacramenti* este înțeles cu totul deosebit în Luteranism față de Ortodoxie. Luteranii ştiu că în concepția şi practica ortodoxă "Hristos este prezent în pâine şi vin *ante usum, in usu et post usum*" (Fr. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, p. 253) precum şi faptul că Mărturisirile de credință ortodoxe "pretind închinare latreutică trupului şi sângelui lui Hristos, întrucât «există o singură închinare față de Sfânta Treime şi față de trupul lui Hristos »" ( *Ibidem*), şi mai ales faptul că "un cult special în afara liturghiei şi a împărtăşirii bolnavilor a rămas străin Bisericii răsăritene" (*Idem, Ibidem*).

Teologii luterani, deşi rămân la ideea că "relatările despre instituire nu cunosc expressis verbis un moment al consacrării" (Willi Marxsen, *Das Heilgeschehen*, p. 55), leagă totuşi prezența reală a Domnului în Euharistie de o epicleză, de o sfințire

sau consacrare, întrucât "împărțirea (*Distribution*) şi consacrarea (*Konsekration*) țin una de alta indisolubil" (Ibidem). Ei recunosc valabilitatea afirmațiilor Sfântului Ambrozie, care afirma că "*consecratio divina est ubi verba ipsa Domini salvatoris operatur*" (Ambrosius, *De mysteriis, 9, 52*, apud. W. Schanze, *Die Konsekrationpraxis*…, p. 37) şi, mai explicit, că "*ante consecrationem alia species nominatur, post consecrationem corpus; ante consecrationem aliud dicitur, post consecrationem sanguinis*" (Ambrosius, *De mysteriis, 4,4*, apud W. Schanze, *Die Konsekrationpraxis*…, p. 37).

De aceea, mulți dintre ei insistă astăzi să reliefeze că "parvine şi pentru Duhul Sfânt un sens constitutiv pentru Cină", iar unii declară chiar răspicat şi vehement că "renunțarea la afirmațiile tranşante despre consacrare este inacceptabilă" (Ernst Kinder, conform Karl-Hermann Kandler, *Christi Leib und Blut*, p. 92).

Sfânta Tradiție şi teologia patristică, fidele mereu gândirii biblice, au înțeles şi înfățişat totdeauna minunea Sfintei Euharistii în chip real, ca o adevărată prefacere a elementelor materiale în Trupul şi Sângele Domnului. Astfel, Sfântul Ambrozie scria în sec. IV despre Sfânta Euharistie că "este trupul Duhului dumnezeiesc, fiindcă duh este Hristos" (Sf. Ambrozie, *De mysteriis*, în colecția „Părinți şi scriitori bisericeşti", nr. 53, Editura Institutului biblic al BOR, Bucureşti, 1994, p. 24) iar Sfântul Ioan Damaschin, dezvoltând o întreagă teologie euharistică, a subliniat atât prezența reală cât şi prefacerea elementelor, înlăturând orice echivoc prin declarația că "pâinea şi vinul *nu* sunt *tipul* trupului şi sângelui lui Hristos – să nu fie – ci *însuşi trupul* îndumnezeit al Domnului" (Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica,* Editura Scripta, Bucureşti, 1993, p. 166) şi făcând şi o analogie a unirii Dumnezeirii cu elementele euharistice: "Cărbunele nu este un lemn simplu, ci este unit cu focul. Tot astfel şi pâinea Împărtăşaniei nu este pâine simplă ci unită cu Dumnezeu; iar corpul unit cu Dumnezeirea nu este o singură fire, ci una a corpului şi alta a Dumnezeirii unite cu el" (*Ibidem*, p. 167). De altfel, înțelegerea realistă a prezenței lui Hristos în Euharistie a fost dogmatizată oficial şi definitiv în Biserică prin Sinodul VII ecumenic, care a

decretat răspicat: "Nici Domnul, nici Apostolii sau Sfinții Părinți n-au spus că jertfa nesângeroasă adusă de preot este *icoană*, ci *însuşi Trupul şi Sângele* … Iar după sfințire se numesc în *sens propriu şi sunt* şi *se văd* Trupul şi Sângele lui Hristos" (cf. D. Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie în cele trei confesiuni*, în revista "Ortodoxia", nr. 1/1953, p. 53). Teologii apuseni au reproşat răsăritenilor o lipsă de preocupare sau de aprofundare a misterului euharistic şi chiar teologiei patristice o anumită neclaritate şi imprecizie. Ca şi pentru alte aspecte speciale ale misteriologiei, teologii ortodocşi de astăzi explică aceasta prin faptul că "dogma prezenței reale, nefiind contestată de nimeni, nu s-au format termenii teologici precişi" (*Ibidem*). Dar conştiința şi mărturisirea minunii Euharistiei au fost nesmintite şi unanime. Un argument puternic este şi faptul că prezența reală este afirmată expres de-a lungul întregii liturghii ortodoxe, care este o venerabilă şi străveche componentă a Sfintei Tradiții. În rugăciunile de la împărtăşire se spune limpede că acolo este "*însuşi* Preacurat Trupul Tău şi acesta este *însuşi* scump Sângele Tău", implorându-se participarea la însăşi Cina cea de Taină: "Cinei Tale celei de Taină, *astăzi* Fiul lui Dumnezeu părtaş mă primeşte!".

Teologia ortodoxă „a cinstit multă vreme minunea euharistică cu tăcerea", aşa cum spune un precept patristic. De altfel, trebuie să reamintim că în întreaga creştinătate nu se pusese întrebarea privind modul prezenței reale, până în sec. IX-XI. Un lucru a fost însă mereu sigur şi consecvent până atunci: transformarea reală a elementelor pâinii şi vinului în Trupul şi Sângele Domnului. Această transformare reală a fost formulată însă prin expresii diferite în teologia catolică şi în cea ortodoxă. Teologia catolică a explicat minunea prefacerii elementelor prin teoria *transsubstanțierii*, conform căreia substanța - adică esența elementelor materiale - se schimbă în substanța Trupului şi Sângelui Domnului, dar accidenții - adică forma acestor elemente - rămân. Teoria transsubstanțierii, care a rămas până astăzi în catolicism, se bazează şi se formulează pe temeiul concepției lui Aristotel despre compunerea unei existențe din substanță, adică esența nevăzută şi accidenții, forma

respectivei existențe. Teologii ortodocşi au folosit în general termenul *metabolé*, dar începând din secolul XIII şi termenul transsubstanțiere (cf. Robert Hotz, *Sakramente im Wechselspiel* …, p. 43) Se poate spune că teologii ortodocşi au oscilat apoi mult timp între termenii *transsubstanțiere* şi *metabolé*, rămânând în ultimul timp numai la termenul *metabolé*.

Spre deosebire de luterani, ortodocşii găsesc însă justificată şi pozitivă într-o bună măsură şi folosirea lui transsubstantiatio. El s-a justificat prin "precizarea ideii generale de prefacere, în fața teoriilor eretice care pretindeau că pâinea şi vinul rămân cumva în Euharistie şi diluau prezența Domnului numai într-o prezență prin putere" (D. Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie* …, p. 58), prin "seriozitatea prefacerii elementelor Euharistiei şi realitatea prezenței Trupului şi Sângelui Domnului în Euharistie" (*Ibidem*¸ p. 62) şi prin faptul că arată fără echivoc că pâinea şi vinul "se prefac în mod substanțial, esențial, în Trupul şi Sângele Domnului, nu numai printr-o îmbibare de putere cerească" (*Ibidem*¸p. 68). Ortodocşii români consideră că li se face "o nedreptate" catolicilor când li se impută că prin teoria transsubstanțierii ar vrea "să explice *cum se produce* prefacerea" (*Ibidem*, p. 59), pentru că în realitate ei susțin că "*în natură nu există* o astfel de prefacere care să schimbe *total* substanța unui lucru" (*Ibidem*) şi deci ei vor să spună "numai *cum poate fi văzută* pâinea ca pâine şi vinul ca vin, după ce s-au prefăcut real substanțial" (Idem, *ibidem*). Dar teologii ortodocşi sunt unanimi în a sublinia unele deficiențe ale acestei teorii, precum faptul că ""complică misterul Euharistiei cu dificultăți străine de el, filosofice" (*Ibidem*, p. 60), şi pentru că consideră că "accidenții rămân mai departe" (D. Radu, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine şi problema intercomuniunii*, Bucureşti, 1978, p. 146) şi pentru că se ocupă de *obiect* şi nu de *subiect*, adică de pâine şi nu de om" (P. Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 268) analizând "cvasichimic minunea în funcție de simțurile noastre" (*Ibidem*).

Înțelegerea ortodoxă se deosebeşte de concepția catolică a transsubstanțierii. În primul rând, prefacerea reală şi totală se săvârşeşte în urma invocării Sfântului Duh în

rugăciunea epiclesei, printr-o acțiune directă a Sfântului Duh care preface elementele euharistice în Sfântul Trup şi Sânge. Catolicii subliniază şi ei astăzi epiclesa dar ea este limitată la momentul rostirii cuvintelor de instituire, pe când la ortodocşi priveşte întreagă desfăşurarea Sfintei Liturghii, ca "un întreg al unui singur mister, care nu poate fi despărțit" (P. Evdokimov, *op.cit*., p. 271) şi care culminează în rugăciunea de invocare a Sfântului Duh în urma căreia are loc prefacerea. Liturghia ortodoxă specifică exact invocarea Sfântului Duh şi prefacerea reală şi totală a elementelor materiale: "Te chemăm, Te rugăm şi cu umilință la Tine cădem: *Trimite* Duhul Tău cel Sfânt *peste noi* şi peste *aceste Daruri ce* sunt puse înainte. *Şi fă, adică pâinea aceasta* Cinstit Trupul Hristosului Tău … Iar ceea ce este în potirul acesta, Cinstit Sângele Hristosului Tău … *Prefăcându-le* cu Duhul Tău cel Sfânt!". E vorba deci de o transformare reală şi totală, din *ceva* în *altceva*. Prezența reală nu are loc deci în urma unei reîntrupări a lui Hristos în specii, ci este o prefacere (*metabolé*) reală şi totală. A existat şi în teologia ortodoxă o teorie străină de înțelegerea ei tradițională patristică, aşa-numita teorie a *trans-punerii* sau *trans-mutării* formulată de Serghei Bulgakov. Ea este inacceptabilă pentru că nu specifică limpede o transformare sau prefacere a elementelor materiale, prezența Domnului fiind mai degrabă spirituală iar pâinea şi vinul rămânând ceea ce au fost înainte de prefacere. Față de această înțelegere, trebuie subliniat că învățătura Bisericii a arătat totdeauna că trupul înălțat al Domnului "trebuie să aibă şi o materialitate, o «carne»" (D. Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie* …, p. 65). Concepția lui Bulgakov se apropie evident de spiritul calvin.

Un alt teolog ortodox, John Meyendorff crede că "bizantinii nu au văzut substanța pâinii schimbată cumva într-o altă substanță … ci au considerat această pâine ca «tipul» omenității" (John Meyendorff, *Teologia bizantină*, p. 273). În mod evident şi această gândire este străină de învățătura tradițională a Bisericii Ortodoxe. Aceste devieri au rămas însă izolate în teologia ortodoxă şi fără nici o consecință în cultul şi credința ortodoxă. Învățătura Bisericii Ortodoxe de azi se află pe linia

tradiţională patristică şi ea înfăţişează prefacerea reală şi împărtăşirea completă, spirituală şi corporală a credincioşilor de Hristos, într-o concepţie consecventă, unitară şi cuprinzătoare. Ea arată că pâinea şi vinul au fost alese ca elemente euharistice de către Hristos însuşi pentru că ele sunt "cele mai fundamentale şi mai susţinătoare elemente ale trupului şi sângelui omenesc, cele mai înrudite cu ele" (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 102), pentru că după cum "prin legea firii, trupul nostru preface în substanţa sa aceste substanţe, tot aşa preface şi Hristos aceste substanţe în trupul Său" (*Ibidem*). E vorba deci de o împărtăşire organică completă, atât personal-spirituală cât şi corporală cu Hristos. Este o întrepătrundere extraordinară între raţiunea trupului uman, raţiunea trupului lui Hristos şi lucrarea Duhului Sfânt care-l actualizează pe Hristos. Prin întrupare, Hristos a realizat deja o legătură între raţionalitatea trupului Său şi raţionalitatea trupului uman în genere: "Prin întrupare, Raţiunea divină, făcându-se Ipostasul trupului omenesc, atrage în cea mai profundă intimitate a sa raţiunea trupului asumat, ca chip al unei raţiuni din sine""(*Ibidem*¸ p. 100). Prin prefacerea euharistică, "raţiunea trupului Său scufundat în Raţiunea divină se uneşte acolo şi cu raţiunea pâinii şi vinului … Prefacerea raţiunilor pâinii şi vinului în raţiunea trupului şi sângelui care se produce în planul vieţii pământeşti printr-un întreg proces de asimilare naturală, se produce în sânul Raţiunii divine datorită intimităţii supreme în care ajung acolo cu trupul, într-o singură clipă" (*Ibidem*). Această rapidă, totală şi sublimă intimizare a Raţiunii divine cu raţiunea trupului Său şi cu raţiunea pâinii şi vinului se face prin Duhul Sfânt, adică "Duhul prezent în trup. Duhul care a pnevmatizat trupul, face trupul Său hrană spre mântuire şi viaţă în Taina Euharistiei. Ipostasul Cuvântului dă trupului o calitate ca a unuia coborât din cer, iar Duhul face trupul acesta capabil să fie ridicat la cer" (*Ibidem*, p. 99).

Pentru a înfăţişa cât mai fidel şi complet prefacerea reală, teologii ortodocşi rămân la termenul *metabolé*, pentru că acesta subliniază mai bine că e vorba "nu de o transformare în limitele acestei lumi, ci *transsensus* metafizic şi coincidenţa

transcendentului cu imanentul" (P. Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 266). Ei cred că acest termen "determină esența tuturor Tainelor … determină esența însăşi a creştinismului, întrucât Hristos a venit pentru prefacerea (*metabolé*) acestei lumi" (Constantin Galeriu, *Jertfă şi răscumpărare*, Editura Harisma, Bucureşti, 1991, p. 264).

Biserica Ortodoxă nu poate să fie de acord nici cu limitarea prezenței reale a lui Hristos numai pe timpul lucrării euharistice, numai chiar în *usus sacramenti*. Ea a ştiut şi a mărturisit totdeauna că Euharistia este hrană ce trebuie primită pentru a fi consumată şi "nu pentru a fi văzută" (John Mayendorff, *Teologia Bizantină*, p. 272). Ea recunoaşte că adorarea elementelor Euharistice înafara cultului divin "reifică (adică materializează, n.n.) manifestarea ființei cereşti şi contrazice Înălțarea" (P. Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 268). De aceea, Sfintele Daruri nu au fost «adorate» niciodată în Biserica Ortodoxă în afara cadrului specific al Sfintei Liturghii, pentru că "Euharistia nu poate revela nimic vederii (fizice, n.n.) fiind pâinea din cer" (J. Meyendorff, *Teologia bizantină*, p.cit.). În Biserica Ortodoxă, Sfântul Trup şi Sânge sunt păstrate în afara actului liturgic numai cu scopul exclusiv al consumării de către bolnavi, şi nicidecum cu scop de adorare. Totuşi, teologia ortodoxă insistă asupra nelimitării prezenței reale a Mântuitorului Hristos în Sfintele Daruri pentru că aceasta ține direct de afirmarea prezenței reale; prin limitarea prezenței strict la *usus sacramenti*, adică la momentul actului liturgic, se pune la îndoială şi se atacă însăşi esența Sfintei Euharistii.

## ASPECTUL ANAMNETIC, CEL ESHATOLOGIC ŞI CEL DE JERTFĂ AL SFINTEI EUHARISTII

Toți protestanții insistă asupra dimensiunii Euharistiei ca şi *anamnésis*, adică pomenire, comemorare sau memorial al Domnului Hristos. Această comemorare (*Gedächtnis*) nu trebuie înțeleasă ca "o simplă pomenire", în care Iisus Hristos ar fi "un simplu trecut" (Ulrich Kühn, *Sakramente*, p. 277), ci ea este cu adevărat "un fel de chemare în memorie" (*erinnerndes Rufen*) a istoriei mântuitoare a lui Iisus Hristos… chemarea viitorului desăvârşit care în El este deja deschis şi pregustat" (*Ibidem*". Luteranii precizează apoi şi mai exact că "praznicul întregii mântuiri nu este

o sărbătoare comemorativă a instituirii aduse de Hristos comunității Sale" (Theodor Zahn, cf. W. Elert, *op. cit*., p. 344). După cum se vede, concepția luterană depăşeşte cu mult înțelesul simbolic şi simplu în conținut al celorlalți protestanți; un merit incontestabil este de asemenea faptul că pun evident în legătură aspectul anamnetic al Euharistiei cu cel eshatologic.

Teologia ortodoxă mărturiseşte şi ea această dimensiune Sfintei Euharistii. În sfânta Liturghie ea este evidențiată în mod repetat. Chiar începutul ei, numit Proscomidie, se deschide cu rostirea întreită de către preot a formulei "Întru pomenirea Domnului şi Dumnezeului nostru Iisus Hristos!"

În dimensiunea anamnetică, "comemorativă" se cuprinde nu numai lucrarea mântuitoare a lui Hristos ca lucrare trecută, săvârşită, nu numai "drumul lui Iisus" (*der Geschick Jesu*) cum zic luteranii, ci chiar şi lucrarea viitoare, cea de-a doua Venire a sa. În felul acesta, suntem obligați să vedem că deşi luteranii înțeleg prin anamneză actualizarea întregii lucrări mântuitoare a lui Iisus Hristos, totuşi ortodocşii au în plus această extindere a anamnezei şi asupra celor viitoare. *Anamnésis* nu înseamnă deci că persoana sau lucrarea comemorată aparține trecutului ci exact contrariul; ea desemnează un act în care "persoana sau fapta comemorată este făcută prezentă, actuală, este adusă actual în planul lui *aici* şi acum" (D. Stăniloae, *Teologia Euharistică*, în rev. "Ortodoxia", nr. 3/1969, p. 344). O dovadă fermă că acesta este conținutul autentic şi deplin al lui *anamnésis* este faptul că Mântuitorul însuşi a săvârşit Sfânta Euharistie şi după Înviere, "ca o prezentare văzută a stării Lui de aducere permanentă a sa în planul nevăzut" (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, III, p. 98), conform Luca 24, 30-31. Din referatul biblic de aici se vede limpede că Mântuitorul le reaminteşte porunca de a săvârşi Euharistia nu ca "amintirea cuiva care a fost, ci o continuare a prezenței Lui în calitate de înviat, cu ei" (*Ibidem*". Anamneza, această "amintire" este de fapt o rămânere permanentă a lui Hristos cel întrupat, jertfit şi înviat în legătură de unire cu participanții la "memorial", adică la această realitate actualizată în Euharistie.

Luteranii pun aspectul anamnetic în strânsă legătură cu cel *eshatologic*, ceea ce este un câştig real pentru înțelegerea mai deplină a Sfintei Euharistii. Ei afirmă deschis că deşi "moartea şi învierea lui Hristos sunt evenimente trecute" iar "Parusia este viitor" (W. Elert, *Der christliche Glaube*, p. 366), totuşi "Cina le cuprinde pe amândouă: «Ori de câte ori mâncați această pâine şi beți acest pahar, moartea Domnului binevestiți până la venirea Lui» (I Cor. 11,26)" (*Ibidem*". Euharistia este legată direct de Parusie, "Cina şi Ziua Domnului țin una de alta" (P. Brunner, *Die dogmatische und kirchliche* …, în "Lehrgespräch…", p. 111) şi prin aceasta chiar esența Tainelor capătă un conținut şi un sens eshatologic. "Viitorul devine prezent, fără a înceta să fie viitor", pentru că "în sacramente trecutul şi viitorul devin prezent" (Herman Sasse, *Corpus Christi*, p. 91). Euharistia este "o anticipație vizibilă a mesei împărăteşti de nuntă a lui Iisus" (P. Brunner, *Pro Ecclesia I*, p. 135), pentru că în chip real "în *această* Masă pe care noi o prăznuim *acum* este aproape *acea* Masă care va fi *odată*, când va răsuna în cer strigătul: «A sosit nunta Mielului!»"(*Ibidem*). Ceea ce va fi atunci începe deja acum, prin Masa euharistică. Având în vedere expres această dimensiune eshatologică, teologia luterană a denumit Euharistia drept "*Cina ca veşnică criză*" (*Das Abendmahl als endzeitliche Krisis*" (formula aparține lui Peter Brunner şi a fost dezvoltată pe larg în lucrarea *Grundlegung des Abendmahlsgesprachs* (vezi de ex. p. 76-78)). Aici cuvântul criză are un înțeles special, cel de "imperativ decizional", „realitate presantă" care obligă la decizie. Prin aceasta, luteranii vor să arate că această dimensiune este cea care-l pune pe creştin obligatoriu în situația de a se decide pentru sau împotriva viitorului lui Dumnezeu. Peter Brunner crede că exegeza textului de la I Cor. 16,22, cu formula "*Maranathá!*" în legătură cu Didahia 10,6 " indică cu stringență caracterul «critic» al Cinei", caracter care e "întărit prin efectul corporal obiectiv al Cinei" (Peter Brunner, *Grundlegung des Abendmahlsgesprächs*, p. 77). Euharistia este o «criză finală», adică eshatologică, pentru că ea îl pune pe creştin în situația obligatorie de a se decide pentru viitorul care-l indică Euharistia, viitorul împărăției lui Dumnezeu. Această

«criză» nu trebuie înțeleasă negativ, ca o amenințare sau pericol, ci pozitiv, ca o interpelare presantă a iubirii lui Dumnezeu; de aceea, Euharistia trebuie înțeleasă ca o "epifanie a dragostei jertfitoare a lui Dumnezeu în trupul jertfit al Fiului Său" (*Ibidem*, p. 78).

Aspectul eshatologic este subliniat şi în teologia şi cultul ortodox. Sfântul Nicolae Cabasila arată că Sfânta Euharistie este un ospăț ceresc nesfârşit, continuat şi după trecerea în viața viitoare, astfel că sufletele credincioşilor în lumea cealaltă nu fac altceva decât "vor trece de la o masă la alta, de la închipuită la cea adevărată" (Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, Bucureşti, 1989, p. 223). Această trecere este firească, este continuarea unui proces început prin Euharistia de pe pământ. Cât timp au fost în lume Hristos a fost "pâinea şi Paştile lor", iar când "îşi vor înnoi puterile şi le vor creşte aripi ca la vulturi", adică vor trece în împărăția veşnică, atunci "se vor odihni pe lângă trupul Domnului cel adevărat" (*Ibidem*). Între cele două Euharistii, cele două Mese, este o continuare dar şi o deosebire: "… e aceeaşi putere şi la o masă şi la cealaltă, acelaşi poftit la ospăț şi într-o lume şi în alta, doar că acolo sus e *chiar cămara Mirelui*, pe când aici jos e numai *pregătirea* pentru acea cămară" (*Ibidem*). Sfânta Liturghie ortodoxă înfățişează limpede o împărtăşire de Hristos în viața viitoare (pe care o anticipează împărtăşirea de acum), prin rugăciunea preotului imediat după împărtăşire: "Dă-ne nouă să ne împărtăşim *mai cu adevărat* în *ziua cea neînserată* a împărăției Tale!". Mai mult, Liturghia ortodoxă evidențiază Sfânta Euharistie ca anticipare a plinirii eshatologice, întrucât evocă a doua venire a Mântuitorului ca pe un eveniment ce s-a produs deja: „Aducându-ne aminte aşadar, de această poruncă mântuitoare… şi *de cea de-a doua şi iarăşi venire*...!". Astfel, teologia ortodoxă uneşte aspectul anamnetic al Sfintei Euharistii cu cel eshatologic într-o unitate care depăşeşte timpul şi spațiul, prin care viitorul lui Dumnezeu pătrunde în prezentul omului şi-l transfigurează. Afirmarea acestei dimensiuni eshatologice are consecințe precise şi practice în teologia ortodoxă, întrucât ea înseamnă posibilitatea lumii materiale, a istoriei şi a omului de a se transfigura de

acum, de a pre-gusta viața veşnică. Tocmai de aceea spunem că Sfânta Euharistie are un caracter eshatologic sau profetic, întrucât afirmă posibilitatea transfigurării eshatologice, prezentând materia şi trupurile noastre ca destinate transfigurării şi chiar îndumnezeirii (Vezi pe larg D. Stăniloae, *Teologia Euharistică*, p. 346 şi următoarele).

Dar deosebirea cea mai mare între teologia euharistică luterană şi cea ortodoxă o constituie *aspectul de jertfă* al Sfintei Euharistii.

Temeiul biblic pe care s-au bazat luteranii în respingerea aspectului de jertfă este acel "*ef ápax*" (*odată pentru totdeauna*) de la Evrei. Plecând de la unicitatea, absolutul şi suveranitatea jertfei pe crucea Mântuitorului, ei au respins cu vehemență orice idee de jertfă euharistică, a missei romane în măsura în care ar pretinde "o împăcare" ( Peter Meinhold, *Abendmahl*, p. 72), o "repetare" (*Wiederholung*) a jertfei ca şi când jertfa de pe cruce "n-a fost suficientă şi de aceea ar trebui suplimentată sau repetată" (*propitiatorisch*). Toate aceste riscuri ce reies din concepția missei romane ca jertfă "*Messopfer*) "contrazic unicitatea şi suficiența jertfei de pe cruce a lui Iisus Hristos" (G. Wenz, *Einfuhrung*..., p. 134).

Aspectul sacrificial este considerat acum fundamental şi identificat ca un fir roşu în Biserica primară. "Din cele mai vechi timpuri", Cina a fost considerată ca "o lucrare de jertfă (*Opferhandlung*)", căci însăşi descrierea legăturii dintre jertfa Domnului şi viața noastră din Epistola Evrei şi Efeseni 5,2 "permite concluzia că Sfânta Cină este o jertfă" (Gerardus van der Leenw, *Sakramentales denken*, p. 224) iar Tradiția continuă fidel această mărturisire, căci "găsim termenul *thysia* – o jertfă deja în Didahia 14"(*Ibidem*). Istoricii prezintă Euharistia creştinătății primare ca pe "o mulțumită, o jertfă, o actualizare a morții lui Hristos (*sie war ein Opfer, sie war, eine Wergegenwärtigung des Todes Christi*) ( Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 3 Auflage*, p. 420, apud. G.G. Vicedom, "Das Abendmahl…", p. 32) iar exegeții recunosc "o continuitate permanentă a concepției primar-creştine despre sacramentul altarului, cel

puțin de la Pavel la Hipolit" (de ex. H. Lietzmann şi R. Stahlin, cf. W. Aveerbeck, *Der Opfercharakter…*, p. 782). Mai mult, Euharistia primar-creştină era realmente şi o jertfă adusă de credincioşi, pentru că "era în acelaşi timp *masă oferită* (*Spendetisch*) sau înconjurată de mese oferite mai mici *pe care se pun la actul jertfei darurile iubitoare* (*Liebesgaben*) *pentru ca să participe şi ele la sfințirea Jertfei*" (Gerardus van der Leeuw, *Sakramentales Denken*, p. 224), adică exact aşa cum s-a păstrat cu fidelitate până astăzi în Liturghia ortodoxă. Avându-se în vedere toate aceste noi observații şi re-descoperiri, majoritatea sacramentaliştilor luterani de astăzi au ajuns la concluzia că "ne este imposibil să folosim formulările epocii Reformei asupra Bisericii creştine care a trăit înainte de 1500 prin Duhul şi harul lui Dumnezeu" (Hans Asmussen, *Warum noch die lutherische Kirche?*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1949, p. 150), că se impune un limbaj nou pentru că "noi ştim, că Noul Testament este mai bogat şi mărturia luterană pleacă în parte de la probleme care nu sunt biblice" (*Ibidem*). Noul limbaj, dar mai ales noua concepție, recunoaşte explicit "caracterul de jertfă al missei prin indiciul *identității* dintre jertfa missei şi Jertfa de pe Cruce"( Peter Meinhold, *Abendmahl…*, p. 36). Acceptarea în principiu a unui caracter de jertfă al Euharistiei, ca actualizare (*Vergegenwärtigung*) este atât de abundent exprimată în misteriologia luterană de astăzi, mai ales la purtătorii de cuvânt ai dialogului luteran cu alte Biserici, încât se poate spune că este orientarea dominantă în teologia euharistică luterană de astăzi.

Delegații luterani oficiali ai dialogului euharistic cu alte Biserici afirmă explicit că există "un consens fundamental în concepția despre Euharistie ca actualizare a jertfei răscumpărătoare" (Heinz Joachim Held, apud Karl H. Kandler, *Christi Leib und Blut*, p. 135), că şi în Biserica Luterană "Euharistia este înțeleasă în mod central din jertfa lui Hristos" (Georg Kretschmar, apud. K.H. Kandler, *op. cit*., p. cit.), că unii dintre luterani nici "n-au avut cunoştință despre vreo jertfă care să nu poarte caracterul de jertfă sacrificială (*Schlachtopfer*) (Alexei Luther, apud. K.H. Kandler, *op. cit*., p. cit.)

S-a renunțat la acuzele împotriva missei romane, pentru că şi în teologia catolică teologia missei nu mai este împovărată de prejudecăți şi idei medievale, astfel încât nimeni nu mai concepe missa ca o *repetare* (*Wiederholung*" (Vezi la E. Kinder, în *Theologische und Literatur Zeitung*, 84, 1959, 864 ş.u.), nici ca o reînnoire sau adăugire a jertfei sângeroase de pe Golgota, ci ca o actualizare a jertfei lui Hristos (Ferdinand Hahn, *op. cit*., p. 22). Teologii luterani sunt convinşi că, prin acceptarea ideii de *actualizare* a jertfei de pe Cruce în jertfa euharistică, poziția lor se apropie de cea catolică, întrucât "o *repetare* a evenimentului mântuirii nu învață nici Roma, ci o *actualizare*" (H. Sasse, cf. A. Kimne, *Der Inhalt Arnoldshainer Thesen*, p. 52). Ei justifică noua atitudine a acceptării şi chiar insistenței pe concepția de actualizare mai ales prin aceea că "noi trebuie să devenim *contemporani* cu jertfa de pe Golgota" (W. Niesel, *Vom heiligen Abendmahl Jesu Christi*, p. 46. apud. W. Averbeck, "Der Opfercharakter…", p. 386). Realitatea aceasta se numeşte actualizare, pentru că în actul euharistic "evenimentul Crucii este realitate actuală" întrucât "acelaşi Hristos care şi-a sacrificat odinioară trupul pe Golgota îşi dă acum trupul în Cină, iar pe noi ne face contemporanii morții Sale pe cruce" (Edmund Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, München, 1940, p. 223). Teologii luterani afirmă chiar o "*identitate* între sacrificiul de odinioară al trupului pe Cruce şi cel de acum în Taină" (E. Schlink, *op. cit*., p. 224); totuşi, este extrem de important să subliniem aici că ei nu afirmă prin aceasta o jertfă reală, sacrificială, pentru că tot ei adaugă imediat că "nu vor să constate prin aceasta o nouă atitudine sacrificială a lui Hristos (*kein neues sakrifizielles Verhalten Christi*) (*ibidem*) căci actualizarea trebuie înțeleasă numai ca "auto-actualizare" (*Selbstvergegenwärtigung*) (G. Wenz, *Einfuhrung*..., p. 155), adică o acțiune exclusivă a lui Hristos aici şi acum, prin care numai oferă ceea ce a făcut odată dar în aceeaşi atitudine sacrificială.

Adepții interpretării Euharistiei ca "actualizare" (*Vergegenwärtigung*) sau "auto-actualizare" (*Selbstvergegenwärtigung*) a jertfei lui Hristos de pe cruce au prezentat în general conținutul acestei jertfe ca un "*sacrificium laudis* şi nu un

*sacrificium propitiatorium*, „jertfă ispăşitoare" (H.G. Pohlmann, *Abriss der Dogmatik*, p. 280). Totuşi, această interpretare nu este ultimul cuvânt în misteriologia luterană.

Punctul în care această teologie se apropie, până aproape de întâlnire, cu concepția ortodoxă îl constituie învățătura, viziunea şi formulările lui Rudolf Stählin, Wilhelm Stählin, Hans Asmussen, Hermann Sasse, Peter Brunner şi ale Mişcării Sammlung care, în consonanță cu exprimarea Sfântului Chiril al Alexandriei, declară că în afirmarea misterului euharistic trebuie plecat de la realitatea că Iisus Hristos înălțat de-a dreapta Tatălui este într-o stare de "*sacrificium aeternum*", de "jertfă veşnică a Mielului adorat" (*Ibidem*), care nu este "un eveniment static în cer ci… un eveniment în perspectivă eshatologică" (*Ibidem*), în sensul că "ceea ce s-a petrecut pe Golgota nu s-a terminat niciodată ci continuă în vecii vecilor" (*Ibidem*, p. 227). Aceste formulări nu sunt simple afirmații optimiste ci se dovedesc rezultatul unei aprofundări reale a relației dintre jertfa de pe Golgota, arhieria cerească şi misterul euharistic; pentru că este dezvoltată amplu ideea că "jertfa lui Hristos nu constă simplu în moartea pe Golgota. Crucea nu este punctul final, ci trecerea la arhieria cerească. În Cină nu este prezentă simplu jertfa de pe Golgota ci jertfa lui Hristos din cer desăvârşită într-un mod ființial, meta-istoric, veşnic" ("*das Kreuz ist Kein Endpunkt, sondern Durchgang zum himmlischen Hohepriestertum. Im Mahl ist nicht einfach dar Golgothaopfer gegenwärtig, sondern das im Himmel vollendete, in eine metahistoriche ewige Seinsweise erhobene Christusopfer*"; R. Stahlin, *Das Herrnmahl als Opfer*, în "Evanghelisch-Lutherische Kirchezeitung", 1949, p. 264).

În sfârşit, ținem să arătăm că n-a lipsit nici exprimarea ultimei consecințe, de vârf, a acestei orientări sacramentaliste, aceea a Preoției speciale ca oficiu sacrificial, făcută de Ph. Marheinecke, care "a încercat o întemeiere a oficiului preoțesc prin ideea de jertfă" (Vezi R. Josefson, *Das Amt der Kirche* în: Yngve Brilioth, "Ein Buch von der Kirche", p. 393; cf. O. Koch, "Gegenwart oder Vergegenwärtigung", p. 42). Este cazul să observăm că afirmațiile unei jertfe reale, ispăşitoare în actul Sfintei Euharistii impun de fapt cu necesitate concluzia preoției speciale, ca săvârşitoare

mandatată a acestei jertfe. Teologia ortodoxă este fidelă teologiei patristice pentru că aceasta s-a dovedit interpret autentic şi viu al teologiei biblice. Scrierile post-apostolice specifică astfel că nu există variante de teologie euharistică, întrucât "unul este potirul spre unirea cu Sângele Lui; unul este *jertfelnicul*, după cum unul este episcopul, împreună cu preoţii şi cu diaconii" (Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Filadelfieni* în vol. "Scrierile Părinţilor Apostolici", colecţia "Părinţi şi scriitori bisericeşti", nr. 1, Bucureşti, 1979, p. 179). Ele arată limpede că Sfânta Euharistie este o jertfă reală, pentru că ea este o lucrare a unui "*jertfelnic*" (*to-thyseiastérion*, I Cor. 9,13); de asemenea, săvârşirea acestei jertfe este apanajul clerului, întrucât se specifică expres ca tot" ceea ce faceţi, s-o faceţi după voia lui Dumnezeu" (*Ibidem*), adică "nimic să nu se facă fără aprobarea ta (a episcopului, n.n.)" (Sf. Ignatie, *Epistola către Policarp*, în vol. cit., col, cit., p. 188), precizându-se că oricine este "înafară de altar nu-i curat; cu alte cuvinte, cel care face ceva fără episcop, fără preoţi şi fără diaconi acela nu are conştiinţa curată" (Sf. Ignatie, *Epistola către Tralieni*, în vol. cit., col. cit., p. 172). În aceste texte, Sfântul Ignatie Teoforul, urmaş direct al Sfinţilor Apostoli, dezvoltă expres legătura dintre Euharistie şi Preoţie, arătând că mandatul săvârşirii Sfintei Jertfe a fost încredinţat Preoţiei speciale, instituită astfel ca o Taină specială. Caracterul de jertfă reală a Sfintei Euharistii este subliniat şi în documentul numit *Didahia* sau Învăţătura celor 12 Apostoli, foarte probabil anterior Sfântului Ignatie (poate din sec. I) care prevede şi mărturisirea păcatelor înainte de împărtăşire, deci condiţionarea Tainei Împărtăşirii de Taina Spovedaniei, prin cuvintele: "frângeţi pâinea şi mulţumiţi, *după* ce mai întâi *v-aţi mărturisit păcatele*, ca *jertfa* voastră să fie curată" (*Didahia sau Învăţătura celor 12 Apostoli* în vol. "Scrierile Părinţilor Apostolici", colecţia "Părinţi şi scriitori bisericeşti", nr. 1, Bucureşti, 1979, p. 31; vezi şi p. 29). Sfinţii Părinţi ai generaţiilor ulterioare n-au făcut decât să preia şi să dezvolte această teologie a jertfei euharistice. Istoricul Eusebiu de Caesarea (Eusebiu de Caesarea, *Demonstratio Evanghelica*, 1,10, P.G. 22, 89, cf.Friedrich Heiler, "Urkirche und Ostkirche", p. 264) şi Sfântul Ioan Gură de Aur

subliniază că Euharistia este *anámnesis*, adică pomenire a jertfei lui Hristos pentru că "este *identică* cu jertfa cea unică (*mia thysia*) a Mântuitorului" (Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Epistola către Evrei*, cap. 10,17,3, P.G. 63, 131, apud. Fr. Heiler, "op. cit.", p. 265), acest "memorial liturgic" ca jertfă reală fiind posibil datorită faptului că "Euharistia a fost odată şi nu se sfârşeşte niciodată. Mielul lui Dumnezeu este totdeauna mâncat dar niciodată sfârşit" (Sf. Ioan Hrisostom, *In Epistula ad hebraeos Homelia* 17,P.G. 63, 131, apud. P. Evdokimov, "Ortodoxia", Bucureşti, 1996, p. 265). Afântul Chiril al Alexandriei precizează identitatea şi totodată specificul Sfintei Euharistii faţă de jertfa de pe Golgota, zicând că prin ea "noi săvârşim în biserici o jertfă nesângeroasă" (*teloùmen anaimakton thysian*) (Sf. Chiril al Alexandriei, *Epistula 117 ad Nestor*, P.G. 77, 113, apud. Fr. Heiler, "op. cit.", p. 265). Toată această teologie euharistică a primelor trei secole a fost dogmatizată oficial prin canonul 18 al Sinodului I ecumenic, care a declarat solemn: "Pe sfânta Masă e aşezat Mielul lui Dumnezeu, cel ce ridică păcatele lumii şi e *sacrificat de liturghisitorii Domnului*, ca jertfă nesângeroasă" (cf. Dumitru Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie* în cele trei confesiuni, în rev. "Ortodoxia", nr. 1/1953, p. 77). După cum se vede, la timpul respectiv se afirma limpede atât jertfa reală, sacrificială a Sfintei Euharistii, cât şi mandatul special al Preoţiei de har, chiar dacă erau necunoscute disputele privind lucrarea *ex opere operato* şi *ex opere operantis*, şi altele, apărute mai târziu. Pe aceeaşi linie, Sfântul Ioan Damaschin şi, mai târziu, Sfântul Nicolae Cabasila au evidenţiat faptul că Sfânta Euharistie este o jertfă reală adusă şi pentru vii şi pentru morţi, nu numai strict pentru cei prezenţi fizic, pentru că "dacă împărtăşania este unire cu Hristos şi a unora cu alţii, atunci negreşit ne unim cu toţii" (Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Editura Scripta, Bucureşti, 1993, p. 168), adică şi cu sufletele celor morţi, care sunt chiar mai accesibile împărtăşirii, "au ceva mai prielnic pentru sfinţire" pentru că "ele nu mai păcătuiesc cu nimic şi nu adaugă nici o vină nouă la cele vechi… ele sunt mai pregătite şi mai vrednice de părtăşia cu Mântuitorul" (Nicolae

Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieştii liturghii*, în vol. "Scrieri", Editura Arhiepiscopiei, Bucureşti, 1989, p. 96; vezi şi p. 93).

Elementele materiale sunt capabile de a cuprinde şi înfăptui jertfa pentru că ele se prefac cu adevărat, *substantialiter*, în Trupul şi Sângele Domnului printr-un act anume, precis, prin *sfințire* sau consacrare. Această prefacere sau sfințire are loc în urma rugăciunii de invocare a Sfântului Duh, adică a *epiclesei*, în care preotul imploră expres pe Dumnezeu să trimită Sfântul Duh, zicând: "Doamne, Cel ce ai trimis pe Prea-Sfântul Tău Duh în ceasul al treilea Apostolilor Tăi, pe acela Bunule nu-l lua de la noi ci *ni-L înnoieşte* nouă, celor ce ne rugăm, Ție!". După care preotul rosteşte rugăciunea: "… Te chemăm, Te rugăm şi cu umilință la Tine cădem: Trimite Duhul Tău *peste noi şi peste aceste Daruri* ce sunt puse înainte. Şi fă, adică, Pâinea aceasta, Cinstit trupul Hristosului Tău! Iar ceea ce este în potirul acesta Cinstit Sângele Hristosului Tău, *prefăcându-le* cu Duhul Tău cel Sfânt!". Are loc o prefacere şi o sfințire reală (*Konsekration*) pentru că şi după aceea, în ectenia de după Axion, preotul aminteşte de "Cinstitele Daruri ce s-au adus şi *s-au sfințit*" şi care sunt identice cu jertfa lui Hristos din cer, pentru că "iubitorul de oameni… le-a primit pe Dânsele în sfântul, cel mai presus de ceruri şi duhovnicescul Său Jertfelnic".

Chiar şi atunci când s-a recunoscut caracterul real de jertfă al Sfintei Euharistii, o problemă dificilă a rămas, aceea a raportului dintre jertfa de pe Cruce şi jertfa euharistică. Teologii ortodocşi specifică aici că acel *ef'ápax*, "odată pentru totdeauna", din Epistola către Evrei este categoric şi prin urmare Euharistia nu poate fi o repetare sau o prelungire a jertfei în forma de pe Cruce, dar nici nu este altă jertfă, ci este "aceeaşi pe care a adus-o Duhul la Cina cea de Taină şi aceeaşi pe care o aduce necontenit în cer" (D. Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie în cele trei confesiuni*, în rev. "Ortodoxia", nr. 1/1953, p. 95). Între jertfa de pe Cruce, jertfa veşnică din cer şi jertfa euharistică de pe pământ este o condiționare organică: "Jertfa necontenită din cer a Domnului şi arătarea ei pe altar în timpul Liturghiei, creşte din Jertfa de pe Cruce, sau e continuarea acesteia, fără să aibă în această continuare un caracter

sângeros" (*Ibidem*, p. 96). Această condiționare este firească şi necesară pentru că "omul e atras nu în moartea sângeroasă de pe Golgota a Domnului, pentru că aceea aparține trecutului, ci în moartea mistică, care durează veşnic în cer, dar care nu e decât prelungirea celei de pe Golgota" (*Ibidem*, p. 100). Între ele există atât deosebirea caracterului nesângeros (al celei euharistice), cât şi faptul că jertfa de pe Cruce a avut un caracter *obiectiv* adică a fost adusă odată pentru totdeauna pentru toți, pe când în Euharistie jertfa se realizează *subiectiv*, adică pentru cei de față, pentru fiecare credincios care se împărtăşeşte aici şi acum (vezi D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 77, precum şi P. Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 269). Antinomia deosebirii şi totuşi a identității de conținut între jertfa de pe Cruce şi jertfa Sfintei Euharistii a fost sintetizată excepțional de Nicolae Cabasila prin următoarea formulare: "… această jertfă (euharistică, n.n.) nu se produce prin junghierea actuală a Mielului, ci prin prefacerea pâinii în Mielul care a fost junghiat mai înainte. Prefacerea se repetă, dar Hristos însuşi nu se repetă, El este unic şi acelaşi" (Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, cap. 32, apud. P. Evdokimov, "Ortodoxia", p. 269).

Desigur că este foarte greu de înțeles şi de înfățişat cum Hristos în cer este simultan în stare de *jertfă* şi în stare de *slavă*. Un răspuns convingător a găsit părintele Dumitru Stăniloae care arată că, "dacă după ipostasul uman Domnul era supus timpului, astfel că la Cina cea de Taină mai avea lipsă de timp ca să se afle în starea de jertfă de pe Cruce, după modul de existență divin ( «după ipostasul divin şi anume ca Dumnezeu») înaintea Căruia timpul nu înseamnă nimic, avea chiar din momentul Întrupării săpate în El toate patimile pe care avea să le sufere mai târziu, ca şi jertfa Crucii. Domnul trăind încă era în starea jertfei, era o jertfă reală cum s-a aflat mai târziu pe Cruce" (D. Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie* …, p. 95). Astfel putem înțelege cum după modul uman este veşnic în stare de jertfă iar după modul divin este simultan în slavă în fața Tatălui. Odată înțeleasă această problemă, se poate apoi vorbi despre relația dintre jertfa Crucii, jertfa eternă în cer şi jertfa euharistică făcută posibilă şi necesară prin primele două.

Dar esența şi consecința cea mai importantă a dimensiunii de jertfă a Sfintei Euharistii este următoarea: dacă Sfânta Euharistie este o jertfă în cadrul căreia Hristos nu jertfeşte singur ci jertfeşte şi este jertfit de către comunitate în frunte cu preotul mandatat divin, *in persona Christi*, atunci această preoție nu poate fi decât un mandat special, *jure divino* şi nu *jure humano*, un har special care înfățişează limpede Preoția ca Taină, ca stare de har specială absolut necesară pentru săvârşirea jertfei Sfintei Euharistii. După cum am văzut, între jertfa Lui Hristos şi jertfa comunității nu este o separație ci o întâlnire între Hristos, jertfă şi Jertfitor şi comunitatea intrată în stare de jertfă în jertfa lui Hristos, pentru că "pe de o parte ne oferim lui Dumnezeu, dar pe de alta ne ia Hristos şi ne încadrează în jertfa Lui, sau actualizează jertfa Lui pentru noi ca jertfă a noastră adusă de El sau face a Lui jertfa noastră" (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* III, p. 109). Această compenetrare este o colaborare reală, o acțiune dublă în care una n-a anulează pe cealaltă, pentru că "Hristos ne aduce jertfe nu ca pe nişte obiecte, ci ca persoane, deci ca jertfe care ne aducem şi noi pe noi înşine" (*Ibidem*, p. 107) Conştiința şi voința credincioşilor, responsabilitatea şi dăruirea lor efectivă fac ca actul complet al Sfintei Euharistii să fie un act dinamic şi nu static, întrucât nimeni nu e pasiv ci toată lumea participă şi este participată. Faptul că instituirea Preoției este conținută cu necesitate în dimensiunea de jertfă a Sfintei Euharistii este dovedit prin aceea că Hristos le-a insuflat Sfinților Apostoli harul Preoției în cadrul Sfintei Euharistii, aşa cum a observat şi explicat firesc Sfântul Chiril al Alexandriei: "Deci ucenicii au primit împărtăşirea Sfântului Duh atunci când Hristos le-a suflat şi le-a zis: «Luați…» dacă nu le-ar fi dat acest har al Duhului" (Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Ioan*, P.G. 74, col. 712-717, apud. D. Radu, "Taina Preoției", în "Ortodoxia", nr. 3-4/1979, p. 543).

### 5. TAINA SF. PREOȚII (HIROTONIA)

În ansamblu, teologia creştină mărturiseşte că "cuvintele de trimitere ale Domnului cel Înviat întemeiază oficiul unic de apostol şi pun în acelaşi timp Biserica

din toate timpurile sub acest mandat împuternicitor" (P. Brunner, *Ministerium Verbi*, p. 35). Această împuternicire nu este o simplă funcție sau activitate a Bisericii, ci constituie însăşi ființa şi sensul existenței ei: "dacă *ecclesia* nu ar uza de această împuternicire misionară (*Sendungsvollmacht*) ea ar lupta împotriva propriei ființe" (P. Brunner, *Vom Amt des Bishofs*, p. 62). Înțeleasă în principal în dimensiunea ei învățătorească, slujirea preoțească "decurge din propovăduirea lui Iisus şi din lucrarea Lui" (R. Prenter, *Die Ordination der Frauen*, p. 11). Este adevărat că Unicul Preot în sensul deplin este Iisus Hristos, care este în acelaşi timp "ministerium primordial al lui Dumnezeu, ministrul primordial şi diaconul primordial (*Das Urministerium Gottes, der Urminister Gottes, der Urdiakon ist Jesus Christus selbst)" (P. Brunner, Vom Amt…*, p. 7), dar necesitatea propovăduirii exprimată prin mandatul de împuternicire dat Apostolilor "cere şi actualizarea concretă a acestei porunci prin deosebirea văzută a unora ca trimişi" (*Ibidem*, p. 62). Forma concretă a acestei împuterniciri este determinată istoric, ea "este tot atât de contingentă istoric ca şi aceea a mijloacelor harice" (R. Prenter, *Die Ordination der Frauen*, p. 11).

Hirotonia a fost necesară din cauza sarcinii de a păstra şi transmite tradiția apostolică. Mărturia apostolică primară a trebuit "în mod necesar" să devină "tradiția apostolică", astfel încât "actul predării cuvântului apostolic cuprinde o responsabilitate specială, la care se cere un mandat special, o supraveghere specială (*episkopé*), un oficiu specific. De aici se impune concluzia şi recunoaşterea clară că Bisericii "i-a fost instituit un oficiu prin cuvântul de trimitere al lui Hristos" (*Ibidem*), căruia i-au fost încredințate, "în chip special păstrarea şi predarea mărturiei apostolice" (*Ibidem*).

Este adevărat că slujirea pe care au purtat-o Apostolii este unică, dar cuvântul apostolic trebuia "preluat în Biserică ca şi cuvânt viu, păstrat şi predat mai departe" (*Ibidem*, p. 32). Unii teologi luterani au observat că, întrucât "orice transmitere autentică este un act de supunere" (R. Prenter, *Die Ordination der Frauen*, p. 10), de aici decurge mai departe necesitatea şi obligația că "transmiterea trebuie protejată" (*Ibidem*). Chiar dacă a fost unic, oficiul de apostol nu trebuie văzut numai "pe linia

*verticală*", adică a "darurilor harismatice ale Duhului" (P. Brunner, *Ministerium Verbi*, p. 31) ci şi "într-o linie *orizontală*", adică de "mandatare istorică, care decurge de la persoană la persoană" (*Ibidem*). Este uşor de observat, chiar şi pentru adepții preoției generale, că "Domnul nu i-a instituit pe toți ucenicii ca apostoli, ci a împuternicit unele persoane" (*Ibidem*, p. 38); de aceea, se impune să vedem "datoria unui proces corespunzător de alegere, împuternicire şi trimitere de soli ai lui Iisus şi păstori ai comunității" (*Ibidem*).

Preoția se dovedeşte necesară şi ființială Bisericii pentru că transmiterea tradiției, împropierea cuvântului viu al lui Dumnezeu, precum şi săvârşirea actelor sacre, chiar dacă sunt lucrări ale lui Dumnezeu, nu pot avea loc decât prin mijlocire omenească: "Nu se poate trece cu vederea că există o mulțime de mijlociri rânduite, prin slujirea cărora în *oikonomia ton mysterion*, Dumnezeu îi apropie individului adevărul mântuitor. Tocmai pentru aceasta există slujirea preoțească" (W. Stählin, *Symbolon*, p. 418). Alegerea şi instituirea anumitor persoane pentru slujirea preoțească specială a fost necesară deci pentru transmiterea tradiției apostolice, dar şi pentru faptul că "autoritatea şi stăpânirea sunt o formă necesară a slujirii cu care suntem datori unii față de alții (*Denn auch Autorität und Herrschaft sind eine notwendige Form des Dienstes, den wir einander schuldig sind*)" (W. Stählin, *Symbolon*, p. 418). Având în vedere toate aceste premise şi realități indiscutabile, luteranii înşişi au recunoscut că "pe temeiul punctului de plecare aşezat de Iisus şi acceptat de martorii apostolici, în timpul primelor trei generații creştine se desăvârşeşte dezvoltarea complexă a oficiilor bisericeşti, care se reflectă mai mult sau mai puțin în afirmațiile istorice din scrierile nou-testamentare" (L. Goppelt, *Das kirchliche Amt*, p. 106).

FUNCȚIILE PREOȚIEI

Teologia protestantă în general a respins funcția sacrificială a Preoției, această respingere constituind chiar esența şi baza teologiei protestante. Aşa se explică negarea aspectului de jertfă al Sfintei Euharistii; începând de la Reformă, creştinismul

protestant a susținut că "praznicul euharistic instituit de Hristos nu poate să întemeieze o slujire preoțească (*Priesterdienst*) ca aducere a jertfei ispăşitoare" (P. Brunner, *Bemühungen*, p. 130). Există însă nu puțini teologi, chiar dintre cei mai reprezentativi, care au pornit dintru început de la înțelegerea că fundamentul Sfintelor Taine este Preoția lui Hristos care izvorăşte acest har în Biserică şi-l împărtăşeşte prin mandatul special încredințat Apostolilor şi urmaşilor lor. Aceşti teologi afirmă clar că "purtătorii oficiului au primit mandatul şi împuternicirea ca *oikonomoi*, ca administratori de a transmite şi împărtăşi mysteriile" (W. Stählin, *Mysterium*, p. 171). Oficiul preoțesc nu este o simplă funcție misionar – învățătorească sau una pastoral – conducătoare, pentru că înțeles aşa, el "degenerează încet într-un directoriat în treburile spirituale sau chiar se sălbăticeşte într-o instituție funcționând pur birocratic" ( P. Brunner, *Ministerium Verbi*, p. 24). Dimpotrivă, conținutul Preoției îl constituie "bogăția materială a harismelor" sau, altfel spus "spațiul harismatic – pnevmatic" (*Ibidem*). Aspectul sacrificial constituie esența Preoției, fără el nu există de fapt Preoție, astfel că "odată cu zdruncinarea ideii de jertfă… cade şi poziția preotului" (Peter Meinhold, *Abendmahl und Opfer*, p. 48). Esența Preoției este jertfa, afirmă explicit exponenții curentului sacramentalist: "misterul propriu-zis al acestei lucrări reprezentative este jertfa. Nu există preot fără jertfă" (W Stählin, *Symbolon*, p. 419). Evident însă că nu poate fi vorba de funcția sacrificială a Preoției decât dacă recunoaştem în lucrarea harică a Bisericii o jertfă reală. Dacă există jertfă în Biserică, atunci ea nu poate fi săvârşită decât de Preoția mandatată şi instituită divin, căci "oficiul preoțesc face jertfa validă (*Das priesterliche Amt macht das Opfer gültig*" (Willi Marxsen, *Das Heilgeschehen*, p. 54). Se poate constata că nu numai teologii izolați ci întreg curentul sacramentalist, care se opune verbalismului luteran, aderă la ideea fundamentală că "acolo unde este jertfă trebuie să fie preot; ideea de preot îşi are originea şi coloana vertebrală în ideea de jertfă" (Gottfried Niemeier, *Zu Pohle-Gierens* III, p. 414). Prin urmare, această constatare impune concluzia că "*sfințirea şi*

*jertfa* sunt lucrările sfinte care determină esențial noțiunea de preot şi îl scot din *profanum vulgus*" (*Ibidem*, p. 413).

PREOȚIA GENERALĂ ŞI PREOȚIA SPECIALĂ

Toate confesiunile protestante învață că Preoția creştină o au, de drept şi de fapt, *jure divino*, toți membrii Bisericii, toți oamenii botezați. După protestanți, "toți credincioşii creştini sunt sfințiți ca preoți, prin cuvânt, prin Botez şi prin credință" (P. Brunner, *Vom Amt des Bischofs*, p. 7). Prin aceasta ei resping expres şi explicit Preoția specială zicând că "cine vorbeşte de o altfel de hirotonie (*Priesterweihe*) acela propune o învățătură falsă" (*Ibidem*). Textul clasic pe care întemeiază ei această concepție este cel de la I Petru 2,9, prin care înțeleg că "oficiul mărturiei (*das Zeugnisamt*) se conferă tuturor ca şi *preoție generală*" (P. Althauss, *Grundriss der Dogmatik*, p. 237). Desigur că şi protestanții afirmă şi săvârşesc o instituire în oficiul preoțesc, aşa numita *vocare* (adică chemare în oficiu) şi *ordinare* (adică instituire în oficiu, prin act cultic), dar ei derivă această instituire sau ordinare a unora din oficiul sau preoția generală a tuturor credincioşilor. Întrucât "noi suntem preoți, iar hirotonirea noastră (*Priesterweihe*) este Confirmarea noastră (*Konfirmation*: Hans Asmussen, *Die Kirche în Heilsplan Gottes*, Stuttgart, 1947, cf. Gerardus van der Leeuw, *Sakramentales Denken*, p. 218), de aici decurge că "acest oficiu (general n.n.) al credincioşilor se desfăşoară (apoi) în oficii speciale" (*Ibidem*).

Teologii luterani înşişi au căutat să stabilească dimensiunile care precizează conținutul preoției generale şi le-au concretizat în următoarele cinci:

"Prima dimensiune (a preoției generale n.n.) este aceea că toți credincioşii adevărați sunt egali în fața lui Dumnezeu, oricât de inegali ar fi fizic, psihic, sufleteşte după darurile şi însuşirile lor, după poziția socială sau după destinele lor… A doua dimensiune constă în faptul că fiecare creştin stă, prin credință, nemijlocit în fața lui Dumnezeu, ca judecător (*Richter*) şi Părinte al său iar în rugăciune are acces nemijlocit (*unmittelbarer Zugang*) la El… Această relație nemijlocită cu Dumnezeu are caracteristica specială a clasei preoțeşti… Deci cine are voie să vină nemijlocit în

fața lui Dumnezeu, precum creştinii adevărați, este cu adevărat preot (W A 7,28, 6-9) … A treia dimensiune este faptul că adevăratul credincios nu are nevoie de niciun mijlocitor pământesc, cum este preotul hirotonit (*der wahrhafte Glaubende keines irdischen Mittlers, wie z.B. des geweihten Priesters bedarf*) ci de un singur mijlocitor pe care ni l-a instituit însuşi Dumnezeu, Hristos, unicul şi veşnicul Cuvânt al lui Dumnezeu… A patra dimensiune este dată în realitatea că Luther conferă fiecărui creştin oficiul preoțesc al jertfei… A cincea dimensiune… fiecare creştin credincios are dreptul şi datoria de a preda şi mărturisi cuvântul lui Dumnezeu în domeniul accesibil lui…”( Heinz Brunotte, *Das Amt*, p. 18-20). Trebuie recunoscut că prin aceste însuşiri ale preoției generale de fapt se lichidează Preoția specială. Mai mult, nu este prea greu să se dovedească din aceste însuşiri lichidarea caracterului bisericesc al Sfintelor Taine şi chiar lichidarea Bisericii ca instituție vizibilă mandatată expres şi unic de Iisus Hristos, mediu şi spațiu garantat al lucrării harice pentru mântuirea oamenilor.

Când e vorba să prezinte raportul dintre preoția generală şi necesitatea unui oficiu preoțesc special, protestanții o fac prin celebrele lor noțiuni de *sacerdotium* şi *ministerium*. Ei împart Preoția creştină (aşa cum fac şi cu Biserica) într-o Preoție văzută şi una nevăzută. Preoția reală dar nevăzută, nemanifestată vizibil, este după ei cea a tuturor creştinilor şi se numeşte *sacerdotium*; sacerdotium este deci autentica şi deplina Preoție. El este “o nouă naştere pnevmatică, el creşte din cuvânt, apă şi Duh” (P. Brunner, *Vom Amt des Bischofs*, p. 14). *Ministerium-ul* nu este decât punerea în aplicare, investirea publică, exercitarea efectivă a sacerdotium-ului. Totuşi, unii teologi luterani recunosc o Preoție deosebită de preoția generală, ca stare specială de har. Pornind chiar de la o exegeză biblică pe un plan mai cuprinzător se impune constatarea că “comunitatea ucenicilor lui Hristos a stat de la început sub legea cercurilor concentrice (*unter dem Gesetz der konzentrischen Kreise*, *Ibidem*). Plecând de la constatările biblice, logica firească concluzionează că “instituirea oficiului are sensul de a face vizibil *mandatum Christi*” (R. Prenter, *Die Ordination der Frauen*, p.

15), şi atunci înseamnă că "unii membri şi reprezentanți ai preoției generale au primit porunca să se supună *jure divino* altor membri" (*Ibidem*). Nu numai exegeza biblică completă şi cuprinzătoare ci şi istoria Bisericii atestă că în actul Hirotoniei, prin invocarea Duhului Sfânt (*die Bitte um den Heiligen Geist*) "se exprimă faptul că Biserica aşteaptă de la Hirotonie şi un dar excepțional al Duhului" (H. Asmussen, *op. cit*., p. 98), ceea ce era o realitate şi "în Biserica Luterană, la începuturi" (*Ibidem*, p. 97). Oficiul preoțesc se deosebeşte esențial de comunitate şi de preoția generală, el este "independent de comunitate… şi de vrednicia personală a purtătorului" (W. Stählin, *Mysterium*, p. 174)

Întrucât "nimeni nu poate să confere o putere pe care nu o are el însuşi" (H. Asmussen, *Das Sakrament*, p. 93), adică puterea Hirotoniei, tot aşa nici "comunitatea nu poate hirotoni (*ordinieren*), aşa precum oile nu îşi caută un păstor" (*Die Gemeinde kann nicht ordinieren, so wenig wie sich die Schafe einen Hirten aussuchen können*)" (*Ibidem*). căci " a vorbi despre preoți înseamnă a crede că există anumiți oameni care stau într-un mod deosebit în fața lui Dumnezeu şi au, aşa zicând, *acces mai nemijlocit şi mai eficient* la tronul Divinității" (W. Stählin, *Symbolon*). Evident că pentru aceste afirmații trebuie suporturi biblice clare; dar ele se găsesc şi nu puține în Sfintele Evanghelii, unde putem constata că "nu pentru toți creştinii e valabil cuvântul lui Iisus «Cine vă ascultă pe voi, pe Mine Mă ascultă» (Luca 10,16), nu pentru toți creştinii s-a spus «Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit şi Eu pe voi » (Ioan 20). Nu tuturor creştinilor li s-a dat oficiul rugăciunii şi al cuvântului" (H. Asmussen, *Das Sakrament*, p. 88). Prin urmare, învățătura biblică înfățişează o articulare a Bisericii mult diferită de cea a Bisericii Luterane de azi. Comunitatea Bisericii era "o comunitate articulată" (*eine gegliederte Gemeinschaft*), în care indivizii erau "aşezați obligatoriu într-un raport de supra şi subordonare (*in ein Verhältnis der Uber – und Unterordnung verpflichtet hineingestellt*)" (Wilhelm Maurer, *Bekenntnis und Sakrament*, 1939, p. 14; apud. E. Fincke, "Das Amt…", p. 103). Biserica nu era o "aristocrație" dar era un corp articulat, "cu nivele de construcții şi de drepturi" şi chiar în presbiteriat existau

gradații" (H. Sasse, *In Statu Confessionis*, p. 123). Mai mult, exegeza corectă şi completă este obligată să recunoască faptul că de la început întâlnim în comunitatea creştină o ierarhie regulată (*wir von Anfang an in der christliche Gemeinde eine regelrechte Hierarchie antreffen*)" (Karl Holl, *Gesammelte Aufsätze*, II, 1928, p. 54; apud. E. Finke, "Pas Amt…", p. 103), cu alte cuvinte, un "*ordo you Dominus ecclesiam gubernari voluit*" (Jean Calvin, cf. H. Sasse, *In Statu Confessionis*, p. 122). Această grupare sau stare a celor hirotoniți era cu adevărat "o clasă a celor deosebiți (*der geistliche Stand, ein Stand der Ausgesonderten*)" (H. Asmussen, *Das Sakrament*, p. 95). Şi, mai mult: deosebire exista nu numai între poporul simplu şi clasa clericală ci şi în sânul ierarhiei; existau adică trepte ierarhice deosebite. Astfel, deşi Preoția este unitară, deşi există "numai un oficiu (*nur ein Amt*), iar exercitarea sau ministeriul nu este *jure humano* ci "îşi deduce dreptul din voința de instituire a lui Hristos… *jus divinum* (fiind n.n.) limitat la ministerium verbi" (W Elert, *Der christliche Glaube*, p. 423), totuşi există adevărate trepte ierarhice, deosebite între ele. Astfel, presbiterii nu sunt totuna cu episcopii, ci sunt "o clasă anumită" (*Ibidem*), pe când episcopul era "păstor al unei ecclesia" (P. Brunner, *Vom Amt des Bischofs*, p. 7). Articulat astfel, "acest oficiu este oficiul pe care-l cunoştea Biserica primară în toate formele ei obişnuite" (E. Fincke, *Das Amt*..., p. 101).

La raportul dintre preoția generală şi cea specială se referă şi principiul ***succesiunii apostolice***, adică legătura retrospectivă a episcopatului unei Biserici până în timpul Apostolilor. Luteranii afirmă că "în secolul II n-a existat ideea unei succesiuni a punerii mâinilor" (H. Sasse, *In Statu Confessionis*, p. 130), considerând că acest lucru ar fi dovedit de faptul că "cel mai vechi şir de succesiuni pe care-l avem, al Bisericii romane la Irineu, nu conține o succesiune de hirotoniri ci succesiunea deținătorilor oficiului episcopal, fără a avea în vedere cine pe cine şi-a pus mâinile" (*Ibidem*). Interpretarea lor poate fi răsturnată cu convingere. Şi anume, în felul următor: faptul că respectivele liste de succesiuni episcopale nu conțineau o succesiune de hirotoniri ci o succesiune a deținătorilor oficiului nu se poate explica

decât tocmai datorită faptului că episcopii erau unicii săvârşitori ai hirotoniilor şi prin urmare menționarea succesiunii deținătorilor a fost totdeauna identică cu succesiunea hirotoniilor. Menționarea separată a succesiunii hirotoniilor a fost inutilă, fără sens şi fără obiect, din moment ce toată lumea ştia că hirotonia este un apanaj al episcopatului şi prin urmare totdeauna succesiunea episcopatului era practic identică cu succesiunea hirotoniilor. Teologia şi spiritualitatea protestantă pun mereu în opoziție preoția generală cu Preoția specială, succesiunea de har cu succesiunea de credință. Dar între ele nu este necesar să fie opoziție şi exclusivitate. Dimpotrivă, succesiunea episcopală, cea de har, are tocmai de aceea valoare şi autoritate pentru că ea s-a îngrijit şi a garantat mereu succesiunea de credință. Harul fără credință ar fi o simplă transmitere mecanică sau magică, dar şi credința fără har ar fi un simplu arbitrariu, un arbitrariu uman asupra divinului. Nu este posibil şi nici n-a fost vreodată, în Biserica cea una şi nedespărțită, o ruptură sau opoziție între cele două succesiuni.

PREOȚIE ŞI POPOR; „PREOȚIA" FEMEII

Harul special al Preoției "nu este ceva pe care-l posedă un om… un oficiu (preoțesc, n.n.) nu există în sine şi în legătură cu o singură persoană, ci totdeauna ca funcție pentru alții" (Vilmos Vajta, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, Svenska Kyrkans Bockforlag Stockholm, p. 198). Ideea această luterană este de fapt perfect ortodoxă; pentru că şi teologia ortodoxă susține răspicat că nu există nici o hirotonire *in abstracto* ci numai în legătură strictă cu o comunitate precisă, determinată esențial de acea comunitate. Numai în catolicism a fost posibilă hirotonirea *in abstracto*. Toată problema acestui raport derivă din realitatea că "relația dintre dar şi primitor şi purtătorul darului rămâne peste tot personală. Darul nu e materializat ca obiect" (P. Brunner, *Bemuhungen um die einigende Wahrheit*, p. 137. Iarăşi trebuie să subliniem aici cu satisfacție această viziune întrutotul ortodoxă, pe linia Sfântului Vasile cel Mare, care a dezvoltat ideea că orice harismă, orice dar şi har nu este decât o nouă responsabilitate pentru primitor, cu direcția decisă spre alții,

spre comunitate. Plecând de la această înțelegere fundamentală, ajungem logic şi firesc la concluzia că toate funcțiile Preoției "sunt inserate în comunitatea bisericească şi de aceea nu pot fi exercitate decât în comuniune cu membrii Bisericii şi în comuniune cu harismele care se desfăşoară în Biserică" (*Ibidem*, p. 139-140). Interdependența aceasta strictă nu înseamnă, aşa cum s-a văzut, o determinare a Preoției de către comunitate, nu-i afectează suveranitatea, căci "ca sol al lui Iisus păstorul stă vizavi de ecclesia" (P. Brunner, *Ministerium Verbi*, p. 44). Preoția îşi păstrează autoritatea şi suveranitatea căci, "atunci când un om îndrăzneşte să exercite asupra altuia judecată, poruncă şi datorie necondiționată, atunci aceasta este o slujire necesară prin care e indicată umanitatea inviolabilă" (W. Stählin, *Symbolon*, p. 418), fiindcă "fără o astfel de autoritate n-ar avea nici un sens să predicăm, să purtăm grija sufletelor" (*Ibidem*, p. 419). Ceea ce se vrea subliniat este faptul că autoritatea Preoției autentice se bazează pe conştientizarea că "nu individul cu aptitudinile, experiențele, sentimentele şi convingerile sale este alfa şi omega în fața căruia trebuie să avem respectul necondiționat" (*Ibidem*, p. 418). Unii teologi luterani au aprofundat şi au nuanțat foarte semnificativ şi pozitiv această înțelegere, atingând de fapt miezul problemei şi subliniind că nodul gordian sau vechea eroare era separarea "între o reprezentare *exclusivă* şi una *inclusivă* (*eine exklusive und eine inklusive Stellvertretung*)" (*Ibidem*, p. 419). Reprezentarea inclusivă n-o exclude ci o completează pe cea exclusivă. Respectivii teologi luterani n-o neagă nici pe aceasta, ci le afirmă explicit pe amândouă: "Preotul stă în fața lui Dumnezeu şi conduce în fața lui Dumnezeu. Întrucât stă în fața lui Dumnezeu, el e departe de oameni. Întrucât conduce la Dumnezeu, el apare oamenilor ca părinte şi frate care-i caută în nevoile lor şi-i duce la Domnul, care împlineşte aceste nevoi" (Georg Merz, *Priesterlicher Dienst im kirchlichen Handeln*, 1952, p. 9, apud. P. Brunner, "Bemühungen…", p. 141). Ceea ce vor să sublinieze totdeauna luteranii când au în vedere raportul clasei clericale cu comunitatea este acest adevăr fundamental şi determinant că "este

imposibil să separăm oficiul de comunitate", că "oficiul nu stă deasupra comunității ci totdeauna în ea" (H. Sasse, *In Statu Confessionis*, p. 127).

O consecință a unei viziuni diferite asupra ființei Preoției şi raportului ei cu persoana hirotonită o constituie problema ***Hirotoniei femeilor*** (***Frauenordination***). Este absolut sigur că reformatorii nu s-au ocupat de această problemă nu din cauză că nu exista atunci (căci în ereziile creştine au existat preotese) ci tocmai din cauză că au socotit problema în afară de orice discuție. De fapt, toate confesiunile protestante şi denominațiunile neo-protestante care acceptă ideea şi practică hirotonirea femeilor se pun în opoziție categorică cu întemeietorii Bisericilor protestante istorice. Fără îndoială, aceştia au avut perfect la cunoştință că teologia biblică şi patristică precum şi istoria Bisericii creştine nu au în vedere vreo posibilitate a accesului femeii la hirotonire. Această problemă este improprie în contextul teologic. Trebuie recunoscut că ea a apărut şi se constituie nu dintr-un conținut teologic ci pur social şi emancipatoriu. Orice creştin este de acord că Noul Testament " a anulat contradicțiile de poziție socială, de neam sau de rasă", cum zice Pannenberg; dar acestea n-au nici o legătură cu Preoția. Preoția este o problemă teologică şi ea nu poate fi pusă decât în context teologic; este deci cu totul improprie şi falsă interpretarea şi rezolvarea unei probleme teologice prin alți termeni (sociali, etc.).

Problema aceasta a fost dezbătură însă pe larg şi lămurită convingător de un alt teolog luteran, la fel de dinamic şi deschis ca şi Pannenberg, anume Regin Prenter, astfel încât polemica celor doi este exemplară în acest sens. Acesta a lămurit că la problema hirotoniei trebuie răspuns întâi dacă este o instituire divină de către Hristos sau nu. Pentru că "dacă istoria mântuirii şi mijloacele harice sunt un dat istoric, atunci noi trebuie să le transmitem mai departe aşa cum au fost date" (Regin Prenter, *Die Ordination der Frauen*, p. 10). Este important să nu uităm însă că "orice transmitere este un act de supunere" (*Ibidem*) sau de fidelitate, de aceea se impune cu necesitate regula că "forma exterioară a mijlocului haric nu este lăsată la bunul nostru plac" (*Ibidem*). Întrucât începutul Preoției creştine se află în Noul Testament, exegeza

biblică "are şi trebuie să aibă prioritate" (*Ibidem*, p. 5) în această problemă. Or, datele biblice ne impun fără comentarii constatarea că "Biblia nu cunoaşte preotese" (H. Sasse, *Corpus Christi*, p. 80). Iisus Hristos n-a luat, din tot grupul de femei ucenice niciuna în cercul Apostolilor (*Ibidem*) şi, mai presus de toate, Sfântul Apostol Pavel spune că acest lucru "este întemeiat în rânduiala divină a creației" (*Ibidem*). La capătul unei lungi exegeze istorico-biblice, R. Prenter scoate în evidență două realități masive care exclud total posibilitatea accesului femeii la hirotonire: "actualitatea încă valabilă a dispoziției apostolice şi comunitatea oficiului predicatorial cu apostolatul" (R. Prenter, *op. cit*., p. 18). Concluzia lui este fără echivoc: hirotonia femeilor nu este o problemă teologică ci expresia unui "puternic curent de democrație bisericească, care se unește adesea cu politica bisericească modernă a statului""(*Ibidem*, p. 17); iar din punct de vedere teologic este limpede că introducerea hirotoniei femeilor "lichidează semnul vizibil al continuității oficiului (Preoției, n.n.) de astăzi cu apostolatul" (Idem, *ibidem*).

SPECIFICURI ORTODOXE

De la bun început, trebuie ştiut că teologia şi Biserica Ortodoxă afirmă cu toată tăria o „preoție" generală a creştinilor care, ca membri ai Bisericii lui Hristos, au intrat şi trăiesc cu siguranță într-o viață specială, harică.

S-a observat că Sfânta Scriptură nici nu cunoaşte cuvântul "laic", creştinii fiind numiți "credincioşi", "ucenici" sau "frați" (cf. Sergiu Bulgakov, *Ortodoxia*, Editura Paideia, Bucureşti, 1997, p. 61), unele traduceri ale Vechiului Testament "aplicând adjectivul «laikos - laic» nu oamenilor ci lucrurilor" (de ex. "călătorie laică", "pământ laic", "pâinea laică"- *laices panes*, în Vulgata, cf. Paul Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale*, Editura Christiana, Bucureşti, 1993, p. 194). Încă în Vechiul Testament, la darea Legii lui Moise, Dumnezeu îi numeşte pe israeliți "un regat de preoți (*mamleket kohanim*) şi un popor sfânt" (Exod 19,6) expresia fiind reluată în Noul Testament de Sfântul Apostol Petru prin cuvintele: "Voi sunteți neam ales, preoție împărătească" (I Petru 2,9). În teologia patristică această înțelegere este

continuată şi dezvoltată. Istoricul Eusebiu al Cezareii arată virtuțile profetice şi sacrificiale ale unui creştin, zicând: "… noi ardem parfumul profeției în tot locul şi aducem ca jertfă fructul înmiresmat al unei teologii practice" ( Eusebiu de Cezareea, *Demonstratuio Evangelica*, P.G. 22,92-93, cf. P. Evdokimov, *op. cit*., p. 205-206). Mai mistic, specificând calitatea preoției generale dar sugerând şi deosebirea ei față de Preoția specială, se exprimă Sfântul Macarie Egipteanul: "Creştinismul nu este deloc ceva mediocru, este o mare taină. Cugetă la propria ta noblețe… prin Mirungere toți devin împărați, preoți şi profeți ai cereştilor taine"( Sf. Macarie Egipteanul, *P.G. 34,624 B.C.,* cf. P. Evdokimov, *op. cit*., p. 204). Sfântul Grigorie de Nazianz precizează mai exact în ce constă această preoție generală, declarând: "Noi suntem preoți prin dăruirea propriei noastre ființe în arderea duhovnicească" (Sf. Grigorie de Nazianz, *P.G. 44, 1149 C*, cf. P. Evdokimov, *op. cit*., p. 205) iar Sfântul Ecumenius explică în ce fel creştinismul se face părtaş demnităților preoției: "Împărați prin stăpânirea patimilor noastre, preoți pentru jertfirea trupurilor noastre, profeți prin instituirea în marile taine" (Sf. Ecumenius, P.G. 118,932 C.D., cf. P. Evdokimov, *op. cit*., p. cit.). În spiritualitatea răsăriteană s-a menținut învățătura şi tradiția că Preoția creştină "nu este nici egalitarism anti-ierarhic, nici sfâşiere clericalistă a Trupului unic, în două, ci participarea sacerdotală a tuturor la unicul Preot divin prin intermediul celor *două preoții*" (P. Evdokimov, *op. cit*., p. 197). Dacă clericul participă la Preoția lui Hristos printr-o stare specială, prin funcția lui sacră, orice laic face acest lucru "prin însăşi ființa lui, … prin ființa lui sfințită" (*Ibidem*, p. 198). "Preoția" laicului constă în principal în faptul că el "se deosebeşte de lume şi de orice perspectivă profană" (*Ibidem*, p. 197). Laicul este "preot" prin faptul că oferă lui Dumnezeu ca jertfă întreaga lui viață şi ființă, prin aceea că "practică harisma deosebirii duhurilor şi spune nu oricărei încercări demonice" (*Ibidem*, p. 206-207). Laicul "co-liturghiseşte" cu clericul întrucât participă activ la anaforaua euharistică, la epiclesă, preotul însuşi formulând toate cererile în numele tuturor şi împreună cu toți: "Te rugăm, Te chemăm şi cu umilință la Tine cădem…!" Comuniunea între preotul

slujitor şi obşte este totală, ea "răspunde sensului cuvântului *liturghie* care înseamnă lucrare comună" (*Ibidem*, p. 203). Însăşi prezența laicului în lume este "o epiclesă perpetuă" (*Ibidem*, p. 207), pentru că el "contribuie la pacea de care vorbeşte Evanghelia, aspiră la sărutarea păcii liturgice" (Idem, *ibidem*). În felul lui, laicul prelungeşte în lumea profană lucrarea Preoției dinăuntrul Bisericii, el "deține puterea sacrului cosmic" întrucât "introduce adevărul dogmelor trăite în social şi în raporturile umane şi alungă astfel elementele demonice şi profane ale lumii" (*Ibidem*, p. 204).

Coexistența celor două preoții nu înseamnă opoziție sau excludere, pentru că Preoția specială nu este nici "emanație a laicatului, delegare de tip congregaționist" (P. Evdokimov, *op. cit*., p. 196) dar nici separare sau detaşare, căci clericul este ales "din poporul său… din trupul şi sângele lui sacerdotal, el nu vine să formeze o structură deasupra, căci el este o parte organică a trupului" (*Ibidem*). Dar nu numai legătura ci şi distincția între cele două preoții, ca stări harice deosebite, este clară: "originea preotului este divină şi se exercită în virtutea succesiunii apostolice" fiind "promovat de Dumnezeu" (Idem, *ibidem*) pe baza principiului de sus în jos, "Eu v-am ales pe voi!"; el are puterea de a săvârşi Sfintele Taine, de a fi "martor apostolic al Euharistiei" (*Ibidem*), iar puterea de a promulga definițiile doctrinare (*charisma veritatis certum*) aparține numai episcopatului. Dacă laicii nu au puterea de a săvârşi Sfintele Taine, în schimb se poate spune că "sfera lor practică o constituie viața harului, pătrunderea acestuia în lume" (P. Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 308).

Dar afirmarea preoției generale nu este o problemă în teologia şi Biserica Ortodoxă. Aceasta este o falsă problemă. Adevărata problemă - care şi constituie marea deosebire față de teologiile şi Bisericile protestante - constă în raportul preoției generale cu Preoția specială. Teologia ortodoxă este limpede şi tranşantă în ceea ce priveşte deosebirea între preoția generală (care aparține tuturor creştinilor ce se împărtăşesc în Biserică de aceleaşi Sfinte Taine) şi Preoția sacramentală, Hirotonia, instituită de Mântuitorul Hristos însuşi după învierea Sa din morți, conform Ioan XX, 21.23. Preoția generală nu exclude Preoția specială, pentru că nici cea specială n-a

fost instituită pentru ea însăşi, ci pentru continuitatea eclesială sacramentală. Participarea credincioşilor simpli la jertfa euharistică nu înseamnă şi oficiere, pentru că totuşi "una este participarea şi alta este oficierea" (Dumitru Radu, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine şi problema intercomuniunii*, p. 281). Fără îndoială că fiecare laic "con-celebrează, aşa – zicând, împreună cu preotul slujitor, care se roagă şi invocă permanent împreună cu comunitatea; dar preotul este cel care invocă explicit şi expres pe Duhul Sfânt în fiecare Sfântă Taină. Această putere de a invoca Duhul şi a sfinți Darurile există numai prin Hirotonie, prin însuşi mandatul special al lui Hristos transmis prin Apostoli şi urmaşii lor. Trebuie reținut şi subliniat că Hirotonia însăşi "are ca aspect dominant caracterul eclesiologic. Unde nu este Preoție se fărâmițează comunitatea" (D. Stăniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, în rev. "Studii Teologice", nr. 9-10/1966, p. 553). Cu alte cuvinte esența Bisericii constă fundamental în Preoție ca stare şi putere harică specială, în cele trei dimensiuni: profetică, arhierească şi împărătească. Ființa Bisericii nu există decât în măsura în care în ea există o putere instituită prin mandat expres de către Iisus Hristos, capabilă de a da viață sacramentală şi doctrinară garantată. Or, această instituire şi acest mandat nu ține de voința comunității ci a avut loc, de la început, "în baza puterii Duhului, primită de la apostoli" (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică ortodoxă*, vol. III, p. 157). Baza Bisericii s-a pus de sus în jos şi nu de jos în sus, aşa cum a avut grijă să specifice Iisus Hristos însuşi: "Nu voi M-ați ales pe Mine, ci Eu v-am ales pe voi!" Nu numai instituirea Bisericii, ci însăşi ființa ei ține direct de ființa Preoției. Fără Preoția specială, fără mandatul expres încredințat unor persoane anume prin actul special al Hirotoniei, Biserica creştină ar fi ca o religie păgână de misterii sau ca o comunitate gnostică, asemenea ereticilor gnostici. Preoția înseamnă o capacitate harică şi o responsabilitate precisă față de membrii comunității, pe care nu o pot avea credincioşii simpli. Fără îndoială că de ființa Preoției ține înțelegerea faptului că Hristos a instituit în Biserică această stare specială de comunicare a vieții Sale divine *prin persoane*, pentru că modul desăvârşit de unire este comunicarea personală.

Fără Preoție ca stare deosebită de har şi fără preoți ca şi corp special al Bisericii, actele din Biserică ar putea degenera în subiectivism pur, în iluzionare. Prin preot, credincioşii "depăşesc subiectivitatea lor, trăiesc sentimentul că la Dumnezeu au acces mai ales prin comunitate şi Dumnezeu le dăruieşte bunătățile Sale prin cererile întregii comunități" (D. Stăniloae, *Din aspectul sacramental…*, p. 555). Necesitatea Preoției speciale reiese limpede din instituirea ei expresă de către Hristos pentru Biserică, conform referatelor biblice de la Ioan 20,21-23, Matei 28,18-20 şi Marcu 16,15-16. Ea nu arată o calitate, o putere, o capacitate sau o îndreptățire proprie unui membru în sine ci are conținut şi sens numai în comunitate; fără comunitate ea îşi pierde sensul. S-a şi observat că "dacă celelalte Taine sunt mai mult Taine ale *comuniunii*, Hirotonia e Taina *comunității*" (*Ibidem*), cum s-a observat şi faptul că de la început, în Biserica primară "nu cunoaştem un singur caz în care apostolii ar fi lucrat ca şi cum ar fi constituit o putere personală asupra Bisericii, independent de ea" (S. Bulgakov, *Ortodoxia*, p. 55).

Ființa şi sensul Preoției speciale reies cu necesitate din starea permanentă de jertfă a lui Hristos, de Arhiereu şi Jertfă în acelaşi timp (*victor quia victima* în fața Tatălui) "Arhiereu în veac", aşa cum reiese din Epistola către Evrei, şi "precum faptul întrupării şi al învierii Sale are o eficiență veşnică asupra noastră, tot aşa are o astfel de eficiență veşnică arhieria sa" (D. Stăniloae, *Iisus Hristos, Arhiereu în veac*, în rev. "Ortodoxia", nr. 2/1979, p. 218). Iar dacă Hristos este Arhiereu în veac, şi nu numai Învățător, atunci în Biserică există cu necesitate nu numai o funcție profetic – învățătorească ci mai ales una arhierească. Fără îndoială că unicitatea jertfei de pe Golgota şi permanența stării de Jertfă în fața Tatălui constituie un paradox, o antinomie. Dar permanența lucrării arhiereşti şi nerepetarea jertfei "se conciliază în chip paradoxal, tocmai datorită valorii veşnic nediminuate a jertfei şi a puterii izvorâtoare din ea, care ea însăşi reprezintă şi o continuă şi infinit de impresionantă rugăciune pentru noi" (D. Stăniloae, *Iisus Hristos, Arhiereu* …, p. 218). Această realitate antinomică a jertfei lui Hristos este afirmată deplin în Epistola către Evrei. Ea

constituie izvorul Preoției exercitate de Hristos care se cere prelungită cu necesitate în Biserică prin organe văzute.

Prin preot, credincioşii Îl experimentează pe Hristos ca o realitate obiectivă, ca pe un Tu obiectiv şi nu iluzionare subiectivă. În relația cu preotul, ei au un " «tu» omenesc ca intermediar central al comuniunii cu comunitatea celor ce cred în Hristos… un «tu» care prilejuieşte trăirea relației cu Hristos ca persoană dumnezeiască şi omenească în acelaşi timp… persoană spre care preotul însuşi indică…" (*Ibidem*, p. 31). După cum a fost luată firea omenească în ipostasul lui Hristos, dobândind o condiție incomparabilă superioară, purtată de Subiectul unei conştiințe, puteri şi responsabilități supreme, tot aşa credincioşii au în preot un om luat dintre ei dar devenit "organ ales de sus ca mijloc al unificării lor cu Hristos pe care-L reprezintă" (*Ibidem*, p. 148). Ca instrument conştient, voluntar şi responsabil în actul sacramental, preotul este un focar care concentrează în sine şi apoi re-transmite spre Dumnezeu voințele, sufletele şi jertfele credincioşilor adunate în el, adăugite cu voința şi rugăciunea lui. În această situație, el are calitatea de a obiectiviza sufletele şi jertfele subiective ale credincioşilor. Aceasta este esența, sensul, specificul şi avantajul Preoției: de a obiectiviza actul jertfelnic subiectiv al credincioşilor. Trebuie înțeleasă deci necesitatea de a exista în Biserică un astfel de centru vizibil înspre care să se unifice şi să se concentreze jertfele personale ale tuturor, pentru a le face o jertfă unificată. Iar preotul face aceasta "nu numai ca ales al comunității, ci şi ca imagine a lui Hristos care leagă prin preot comunitatea, face comunitatea să tindă spre unificarea cu El şi o ajută la aceasta reflectându-se într-un centru de convergență care să-L reprezinte pe El" (D. Stăniloae, *Teologia Euharistiei*, în rev. "Ortodoxia", nr. 3/1969, p. 358). Prin preot, jertfa credincioşilor îşi depăşeşte subiectivitatea, datorită conştiinței că preotul este în acelaşi timp dintre ei şi deosebit de ei ca fiind rânduit de Hristos printr-o sfințire specială, cum şi Hristos însuşi a fost sfințit de Tatăl. Ca om, Hristos nu şi-a luat arhieria Sa de la Sine însuşi, dar nici de la comunitate, pentru că El le-a spus ucenicilor: "Nu voi M-ați ales pe Mine ci Eu v-am ales pe voi!".

În teologia şi Biserica Ortodoxă preotul nu poate fi înțeles, nu poate acționa în *numele* comunității, ca şi cum ar acționa *în locul ei*; el lucrează *din* ea şi *împreună* cu ea. Nici o slujire nu poate exista ca paralelă celei a lui Hristos ci numai *în* Preoția lui Hristos. Aparenta distanță sau opoziție între preot şi comunitate se rezolvă şi se dizolvă în comuniunea euharistică. Hirotonia este încorporată în comunitatea euharistică, stând în centrul ei. De aceea, Hirotonia nu este în primul rând o autoritate cât "un raport existențial pe care această funcție (a Hirotoniei, n.n.) sau exercitarea ei îl poate avea cu comunitatea" (I. Zizioulas, *op. cit*., p. 248). Ea nu este o funcție, o lucrare sau o angajare față de idei sau față de o umanitate globală, ci față de persoane umane concrete în situații specifice, în viața cărora preotul este angajat existențial. Dovada cea mai concretă este faptul că în Biserica Ortodoxă nu există hirotonie *in abstracto, in absoluto*. Persoana este aleasă din mijlocul unei comunități binecunoscute, ea însăşi binecunoscută acelei comunități şi este hirotonită de către episcop cu deplina cunoştință a comunității care-şi exprimă acordul şi cu mandatul precis în acea comunitate. Hirotonia este posibilă datorită capacității sacramentale a episcopatului, dar ea nu poate avea loc în afara sau în absența comunității ci numai în ea şi cu acordul ei.

Preoția există şi dăinuieşte datorită transmiterii complete şi autentice a conținutului ei de la Apostoli şi până azi, în Biserică, prin ceea ce se numeşte *succesiunea apostolică (successio apostolica*). Dovada zdrobitoare că forma completă şi autentică a conținutului Preoției este deținută în succesiunea episcopală este faptul că documentele creştine conțin numai liste episcopale şi nu liste presbiteriale. Aceasta distruge toată argumentația protestantă a unei succesiuni de credință a comunității mai presus sau separat de succesiunea episcopală. Dacă grija Bisericii ar fi fost cea de a transmite istoric învățătura de credință, aceasta s-ar fi putut face prin menționarea unor liste de presbiteri sau dascăli ai Bisericii. Faptul că listele de succesiune erau exclusiv episcopale dovedeşte că grija pentru transmiterea doctrinei autentice nu era separată de realitatea întregii vieți a Bisericii ca şi

comunitate harică, condusă de episcopi. Documentele creştine se referă exclusiv la liste episcopale tocmai pentru faptul că succesiunea episcopală îngloba în sine totul: atât transmiterea doctrinei cât şi responsabilitatea apostolică; într-un cuvânt, întreaga viață harică a Bisericii. Trebuie observat deci că episcopii "nu erau paznici de idei, ca şefii şcolilor filosofice, nici doctori din aceleaşi raţiuni ca presbiterii; ei erau capi ai comunității, având misiunea să exprime întreaga viață şi gândire a acestora" (Ioannis Zizioulas, *Fiinţa ecclesială*, p. 189). Succesiunea lor nu este numai un şir de hirotoniri episcopale fără legătură cu comunitatea, pentru că aceste hirotoniri n-au fost în absolut ci au exprimat întreaga viață harică a comunității. Prin urmare, teologia ortodoxă nu cade în capcana limitărilor sau izolărilor; ea afirmă răspicat că *successio apostolica* este o realitate extrem de bogată şi constă din *successio episcoporum,* înțeleasă simultan ca *successio gratiae, successio doctrinae* şi *successio auctoritatis*.

Cea mai actuală polemică între teologia luterană a Preoției şi cea ortodoxă este însă cea referitoare la *preoţia femeii*. Este extrem de important să observăm că, deşi unii teologi protestanți s-au exprimat foarte pertinent şi convingător împotriva hirotoniei femeilor, totuşi curentul pentru ea n-a înregistrat nici un regres ci progresează necondiționat şi a devenit practic ireversibil. În acest sens, problema hirotoniei femeii este cea mai simptomatică şi tragică dovadă că protestantismul nu poate ieşi nicidecum din condiția sa existențială, aceea de radicalizare până la distrugere. Incapacitatea oricărui dialog cu teologia ortodoxă şi cu propriii co-religionari, adversari ai acestei hirotonii, a devenit în acest fel o evidență. Hirotonia femeii este cerută ca o de-mitizare, vizându-se de fapt o împătrită acceptare şi anume:

1) *ministerială* (slujitoare) adică recunoaşterea accesului femeilor la sacerdoțiu
2) *structurală*, adică egalitatea cu bărbații în conducerea bisericii
3) *teologică*, adică corectarea teologiei biblice şi patristice asupra Preoției
4) *canonică*, adică legiferarea expresă, prin dreptul bisericesc, a noii realități feministe (cf. Ioan Zăgrean şi Alexandru Moisiu, *Hirotonia femeilor în*

*contextul actual al dialogului ecumenic*, în rev. "Mitropolia Ardealului", nr. 4-6/1979, p. 377)

Noul Testament se exprimă împotriva unei funcții sacerdotale a femeii. Principalele texte biblice în această problemă sunt I Cor. 14,34 ("femeile voastre să tacă în Biserică, căci lor nu le este îngăduit să vorbească, ci să se supună precum zice Legea"), I Timotei 2,12 ("Nu îngăduiesc femeii nici să învețe pe altul, nici să stăpânească pe bărbat, ci să stea liniştită") precum şi Romani 16,1 unde fiind vorba de diaconița Phoebe nu se pomeneşte de nici o hirotonie. Documentul numit *Constituțiile Apostolice* interzice preoților şi diaconilor să hirotonească diaconițe (cf. Nicolae Chițescu, *În legătură cu Preoția femeii*, în rev. "Ortodoxia", nr. 2/1979, p. 364), iar Tertullian a lăsat unul din cele mai categorice texte în acest sens: "Nu e îngăduit femeii să vorbească în biserică, nici să învețe, nici să boteze, nici să aducă ofrandele, nici bani, nici să revendice vreo funcție sacerdotală" (Tertullianus, *De virginibus velandis*, 9. Migne, O.L.II, col. 1219: "*Non permittitur mulieri în ecclesia loqui, sed nec docere, nec tinquere, nec offere, nec nulius numeris, ne dum sacerdotalis officii sortem sibi vindicare*"). Sfântul Chiril al Jerusalimului interzicea femeilor chiar şi rugăciunea cu glas tare şi cântarea iar Sfântul Grigorie de Nazianz spunea despre mama sa că "nimeni nu i-a auzit vocea la slujbe" (*Migne*, P.G. XXXV, col. 997, apud. N. Chițescu, *op. cit*., p. 362). Sfântul Epifanie a declarat cel mai tranşant că însăşi "tagma diaconițelor este în Biserică, dar nu in tagma sacerdoțiului, aşa încât ea nu intră în categoria jertfitorului, rezervată bărbatului" (Sf. Epifanie, *Panarion*, Migne, P.G. XLI, col. 948, apud. N. Chițescu, *op. cit*., p. 364) şi de altfel "niciodată n-a existat o femeie preot" (*Ibidem*, p. 360). Este semnificativă sublinierea sfinților Părinți că numai păgânii şi ereticii au putut avea femei – preot (vezi N. Chițescu, *op. cit*., p. 358). Biserica Ortodoxă înțelege deci imposibilitatea accesului femeii la preoție prin aceea că Preoția creştină, izvorând din Preoția lui Hristos, preotul trebuie să fie cu necesitate semnul natural a ceea ce a fost Hristos însuşi, adică bărbat.

În sfârşit, observând că respingerea hirotoniei femeii este interpretată ca o inegalitate, teologia ortodoxă atrage atenția asupra faptului că în Biserică există o egalitate mecanică iar deosebirile de slujiri nu înseamnă minimalizarea valorilor şi nu desființează unitatea lor, fiecare contribuind cu modul şi specificul ei la infinita bogăție a Liturghiei cosmice.

## 6. TAINA SFINTEI CUNUNII

În privința instituirii ei divine, teologii protestanți sunt aproape unanimi în a crede că "Hristos n-a instituit căsătoria nici ca instituție, nici ca ritual" (P. Brunner, *Bemühungen um die einigende Wahrheit*, p. 224-225), că textul de la Efeseni 5,31-32 deşi foloseşte cuvântul *mysterion – sacramentum* "nu ne îndreptățeşte să socotim căsătoria un sacrament instituit de Hristos" (Olavi Lahteenmahi, *Sexus und Ehe bei Luther*, Turku, 1955, p. 26), pentru că el "nu se referă deloc la un ritual al încheierii unei căsătorii" (Wolfhart Pannenberg, *Teologia Sistematică*, vol. III, Alba Iulia, 1999, p. 162). Concluzia exegezei biblice luterane este că "nu putem să recunoaştem căsătoria … drept mijloc de har nou-testamentar (*neutestamentliches Gnadenmittel*)" (Werner Elert, *Der christliche Glaube*, p. 357). În acelaşi sens juridic, ei declară că nici "consensul pentru căsătorie rostit în fața unui preot" şi "nici logodna de către preot … nu au nimic de-a face cu sacramentalitatea" (P. Brunner, *Bemuhungen* …, p. 230). Exegeza ortodoxă are de observat aici că sacramentalitatea Cununiei nu este o chestiune juridică; textul de la Efeseni 5,31 se referă într-adevăr la căsătorie ca relație sfințită între bărbat şi femeie şi nu la un anume ritual al Cununiei (*Ritus der Eheschliessung*) cum cer luteranii. Dar din moment ce această relație se sfințeşte "în Hristos şi în Biserică" este cuprins deja aici virtual şi actul cultic ca atare; Noul Testament n-a indicat de altfel nici un ritual pentru vreun sacrament, nici chiar pentru Botez sau Euharistie, ci numai esența sacramentală a actului haric respectiv. În legătură cu această concepție juridică asupra Cununiei se impune să mai observăm ceva. Ea este explicabilă la protestanți, pentru că de fapt teologia apuseană, începând

de la Fericitul Augustin şi Lactanțiu şi până astăzi a înțeles căsătoria în acelaşi fel, juridic şi larg – sacramental ca şi protestanții.

Dar concepțiile luterane sunt mai variate. Chiar dacă aproape toți afirmă că "Botezul şi Euharistia au o consistență şi deplinătate sacramentală (*sakramentale Dichte und Fülle*) la care nu ajung Maslul şi Căsătoria" (*Ibidem*, p. 224), totuşi unii sunt de acord că "există o legătură tipologică, simbolică între legătura matrimonială dintre bărbat şi femeie şi *mysterium-ul* legăturii Mirelui Hristos cu Biserica Sa" (*Ibidem*, p. 223). Unii recunosc deci o anumită sacramentalitate a Cununiei, în sens larg, care constă în faptul că "ordinea creaturală a alăturării dintre bărbat şi femeie, concretizate în căsătorie, nu stă neutru şi simplu terestru … ci este cuprinsă în ordinea poporului ales al lui Dumnezeu" (*Ibidem*, p. 228). Aceşti teologi cred deci că "dragostea naturală erotică ca atare … *storgé physiké*" (*Ibidem*, p. 235) este ea însăşi sacră întrucât "năzuința naturală a bărbatului după femeie şi a femeii după bărbat este o creație bună a lui Dumnezeu, este *ordinatio divina sexus ad sexum*, o direcționare creată de Dumnezeu a unui gen spre celălalt şi prin aceasta o determinare voită de Dumnezeu (*gottewollte Bestimmung*) a unui gen către celălalt" (Idem, *ibidem*). În acest sens, ei cred că "o căsătorie autentică este creştină *per se*" (Gerardus van der Leeuw, *Sakramentales Denken*, p. 254). Expresia aceasta probabil că are în vedere faimoasa formulare a lui Tertullian: "*anima naturaliter christiana*". Față de această înțelegere, teologia ortodoxă este de acord că omul fiind "chipul şi asemănarea" lui Dumnezeu este *naturaliter* bun şi creştin; dar aceasta nu înseamnă calitate harică în înțelesul autentic, deplin şi superior al sacramentalității Sfintelor Taine din Biserica creştină. Dimpotrivă, înțelesul creştin al Sfintei Cununii este tocmai depăşirea erotismului într-un spirit sacrificial şi ascetic, precum este el propriu relației dintre Hristos şi Biserica Sa, după cum arată Sfântul Apostol Pavel; numai astfel se evidențiază monstruozitatea „căsătoriilor" homosexuale, acceptate de unele teologii apusene.

Există deci o înțelegere protestantă mai pozitivă a Căsătoriei. Astfel, unii teologi reamintesc cu prețuire faptul că ea a fost socotită sacrament în primele veacuri creştine, fiind denumită astfel de către Sfântul Ignatie al Antiohiei care îndemna pe candidați să încheie căsătoria "*meta gnomes tou episkopou*" (Sf. Ignatie al Antiohiei, *Epistola către Policarp*, 5,2). Aceşti teologi înțeleg căsătoria ca "amintire a unui înțeles sacramental mai larg" (W. Pannenberg, *op.cit*., p. cit.), ca sacramentală întrucât "familia creştină participă la Cină" (G.van der Leeuw, *op.cit*., p. cit.), dar mai ales ca o "actualizare (*Vergegenwärtigung*)", ca o "reprezentare (*Repräsentation*) întrucât în căsătoria creştină se actualizează (*vergegenwärtigt*) raportul dintre Hristos şi comunitatea sa" (P. Brunner, *Bemühungen* ..., p. 227). Chiar dacă nici aceşti teologi nu recunosc căsătoria ca sacrament propriu-zis, ci numai ca "*sacramentum sui generis*" (*Ibidem*, p. 224), totuşi ei recunosc o sacramentalitate a Cununiei creştine, afirmând că "matrimoniul este încheiat în cer" (Hans Asmussen, *Das Sakrament*, p. 103) şi atrăgând atenția că teologii care resping sacramentalitatea Cununiei "sunt aceiaşi teologi care nu ştiu să ne spună nimic despre sacramente" (*Ibidem*, p. 113).

În legătură cu Cununia, teologia ortodoxă susține hotărât caracterul ei deplin de Sfântă Taină şi afirmă temeiuri precise pentru aceasta. Ea este de acord cu cea luterană că adevărata iubire familială este sacră în ea însăşi sau, cum spune Sfântul Efrem Sirul că "de la Adam şi până la Domnul, adevărata iubire conjugală a fost o Taină desăvârşită" (Sf. Efrem Sirul, *Comentariu la Efeseni*, 532, apud P. Evdokimov, "Ortodoxia", p. 319). Dar ea observă că iubirea creştină este sacră în ea însăşi nu pentru că este "naturală" ci pentru că este "în Hristos şi în Biserică", adică sacrificială şi ascetică. Teologia ortodoxă subliniază că dacă privim căsătoria numai în legătură cu cei care se căsătoresc, numai în sine şi nu o raportăm la Biserica întreagă şi la lumea întreagă, nu vom înțelege caracterul ei sacramental. Iubirea familială nu e sacră în mod "natural". În afara Bisericii, înafara Întrupării, "diferența infinită, calitativă de netrecut între Dumnezeu şi om, alteritatea Lui absolută fac iubirea nenorocită şi toată comuniunea – chiar comunicarea – indirectă şi voalată" (P. Evdokimov, *Taina iubirii*,

Ed. Christiana, Bucureşti, 1994, p. 149). Este adevărat că a existat un "har paradisiac al căsătoriei (*tes tou gàmou hàritos*)" (Clement Alexandrinul, *Stromate* III, 12), dar căsătoria a devenit sacramentală prin participarea lui Iisus Hristos la nunta din Cana Galileii, prin care El a înnoit-o realmente calitativ, "a înălțat-o din ordinea *naturii*, în ordinea *harului*, învăluind-o … în ambianța ce iradia din Persoana Sa" (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 183).

Un reproş deosebit de aspru aduce teologia apuseană teologiei şi Bisericii Ortodoxe pentru faptul că "lezează" cuvântul lui Dumnezeu de la Matei 19,6 ("Ceea ce Dumnezeu a unit omul să nu despartă") prin acceptarea şi practicarea divorțului şi a recăsătoriei. Teologia apuseană crede că atitudinea față de această problemă este "un punct întunecat în viața Bisericii Ortodoxe … (şi) … un titlu de glorie pentru Biserica romană" (Friedrich Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, p. 282). Problema nu se pune însă aşa de simplist. Trebuie ştiut sau reamintit că dacă Apusul latin a devenit intolerant față de divorț, în schimb a admis fără limită orice număr de recăsătoriri după văduvie, pentru că – şi aici este esența problemei – este călăuzit de o înțelegere juridică a căsătoriei, ca un contract indisolubil câtă vreme părțile sunt în viață, ignorând ideea că, la fel ca toate Tainele, "căsătoria cere un răspuns liber şi incumbă posibilitatea respingerii umane şi posibilitatea greşelii umane; şi că, după o astfel de respingere păcătoasă sau eroare umană, pocăința îngăduie totdeauna un nou început" (John Meyendorff, *Teologia Bizantină*, p. 265). Între teologia ortodoxă şi cea apuseană este şi rămâne într-adevăr o deosebire sensibilă în privința căsătoriei; dar aceasta constă tocmai în faptul că teologia şi mentalitatea răsăriteană nu consideră căsătoria "un contract legal, desfăcut automat prin moartea unuia dintre parteneri" iar recăsătorirea înseamnă "îngăduință şi nu aprobare" (Idem, *ibidem*).

În concluzie, rămâne o mare deosebire între teologia, mentalitatea şi mai ales practica apuseană a Căsătoriei față de cea ortodoxă. Cel mai îngrijorător este însă faptul că tendința aceasta de distanțare pare a fi ireversibilă.

## 7. TAINA SF. MASLU

Maslul este o lucrare sacramentală străină protestanţilor în primul rând pentru că ei sunt total neîncrezători în instituirea ei de către Hristos şi în al doilea rând pentru că fiinţa şi sensul Maslului contrazic elementele principale ale teologiei şi spiritualităţii protestante. Faptul că nu găsim în Evanghelii un text expres pentru instituirea lui nu înseamnă însă automat excluderea instituirii divine. O exegeză nou-testamentară logică şi consecventă este obligată să constate că Mântuitorul însuşi a vindecat bolnavii într-o practică regulată şi consecventă, prin punerea mâinilor. El a împărtăşit această puteree în mod expres Sfinţilor Apostoli, cărora "le-a dat putere asupra duhurilor celor necurate ca să le scoată şi să tămăduiască orice boală şi orice neputinţă" (Matei 10,1), putere pe care ei au exersat-o prin aceeaşi practică regulată şi consecventă "ungând cu untdelemn pe mulţi bolnavi şi vindecându-i" (Marcu 6,13). Textul de la Iacob 5,15 ("de este cineva bolnav între voi să cheme preoţii Bisericii şi să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn în numele Domnului!…") se dovedeşte, unei exegeze consecvente şi fără prejudecăţi, perfect pe linia, în sensul şi în practica celor de la Matei 10,1 şi Marcu 6,13. Protestanţii cred că în textul de la Iacob 5,15 am avea de-a face fie cu o vindecare miraculoasă, fie cu una medicinală. Dar de vindecarea medicinală sau naturală nu poate fi vorba, pentru că atunci nu s-ar face referire la chemarea preoţilor Bisericii şi la iertarea de păcate. Nici de o vindecare miraculoasă nu e vorba acolo pentru că atunci n-ar fi fost legată de prezenţa repetată a preoţilor, aşa cum se înţelege din textul respectiv. Este nelogic şi ne-evlavios să credem că Sfinţii Apostoli au fost infideli faţă de porunca Mântuitorului şi au practicat ceva ce n-a instituit El, să vedem contradicţii între Mântuitorul şi Sfinţii Apostoli. Logica, practica, istoria Bisericii şi autoritatea Sfintei Scripturi ne obligă să recunoaştem o legătură şi o fidelitate între ceea ce a instituit şi practicat Hristos şi ceea ce au executat după aceea Sfinţii Apostoli şi Biserica primară. Primele secole creştine atestă şi ele cu consecvenţă realitatea şi autoritatea sacramentală a acestei lucrări bisericeşti. Origen a citat şi el textul de la Iacob 5,15 menţionând Maslul,

Eusebiu al Cezareii a vorbit de ea în comentariul său la Isaia, Sfântul Efrem Sirul a menționat-o, iar Sfântul Ioan Hrisostom a citat şi el textul clasic de la Iacob 5,15 (cf. P. Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 325), ceea ce dovedeşte originea primar-creştină şi continuitatea acestei Sfinte Taine. În timpurile următoare, anaforaua episcopului Serapion de Thmuis menționa rugăciunea de sfințire a apei şi untdelemnul, prin care se cerea "o putere de vindecare, ca orice fierbințeală şi orice demon şi orice boală să dispară" iar Sfântul Chiril al Alexandriei vorbea de ritualul Maslului din vremea lui (cf. *Ibidem*).

Al doilea motiv care înstrăinează pe protestanți de Maslu este contradicția esențială între sensul Maslului şi elementele fundamentale ale teologiei protestante. Specificul teologiei protestante constă tocmai în separarea între lumea materială şi spirituală, între divin şi uman, între materie şi spirit şi neîncrederea în capacitatea materiei de a fi mediu real de cuprindere şi transmitere a harului divin. Teologia ortodoxă, dimpotrivă, are specifică nu numai credința că materia întreagă şi mai ales corporalitatea umană sunt un mediu capabil şi necesar de primire şi transmitere a harului divin (până la transfigurare şi îndumnezeire) ci mai ales credința că această intimă interpretare între materie şi har este însăşi condiția existențială şi menirea divină a lumii materiale în general şi a corporalității umane în special. Separarea între materie şi har, neîncrederea în vreo posibilitate de sacralizare a materiei este seculară în protestantism şi a ajuns deja literă de lege, astfel încât putem înțelege neaderența lui la Maslu ca lucrare "materială". Sfântul Maslu exprimă şi se referă precis tocmai la această taină spiritual – materială a persoanei umane, la taina trupului vulnerabil în fața multor presiuni şi slăbiciuni demonice şi materiale dar menit unui destin nemuritor. Aşa după cum este imposibil de separat între suflet şi trup în persoana umană, tot aşa este imposibil să nu referim sănătatea, boala şi vindecarea trupului la condiția spiritual – materială a persoanei umane care necesită o lucrare harică ajutătoare. Întrucât este incontestabilă influența forțelor rele asupra persoanei umane în totalitatea ei, era firesc ca Mântuitorul Hristos (care a venit "ca lumea să aibă viață

din belşug", ca "să vindece orice boală şi orice neputință") să rânduiască şi o lucrare de ajutor în aceste situații grave, de multe ori capitale, din viața omului. Taina Sfântului Maslu exprimă faptul că ajutorul şi grija Mântuitorului au în vedere persoana umană în totalitatea ei, în condiția ei existențială, că Dumnezeu este prezent şi eficace foarte concret în viața omului în suferința lui. Eliberarea omului dintr-o condiție existențială negativă, grevată de influențe spirituale rele, se face "şi prin întărirea simțurilor trupului cu harul Sfântului Duh, a cărui introducere în ele se face prin ungerea lor cu untdelemnul sfințit" (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 205). Harul Sfântului Duh este capabil ca prin elementul material (ungerea cu untdelemn) să facă reală o vindecare spiritual – corporală, să curețe, să fortifice şi să sfințească persoana umană. Nimeni nu poate să nege că în această condiție istorică creştinul are parte de înălțări şi căderi în care persoana lui are nevoie urgentă de un ajutor divin concret, haric. În aceasta îşi găseşte necesitatea, ființa şi sensul, lucrarea Maslului ca Sfântă Taină reală. Sfântul Maslu nu este un simplu auxiliar pe lângă celelalte Taine, nu este o Taină minoră sau ne-deplină, pentru că el are lucrarea lui necesară şi specifică. S-a observat astfel că Maslul este "prin excelență o Taină a trupului" (*Ibidem*, p. 203), atât pentru că are în vedere mai ales sănătatea persoanei cât şi pentru faptul că prin această Taină "se pune în relief valoarea pozitivă acordată de Dumnezeu trupului omenesc, ca Unul care Însuşi a luat trup şi îl ține în veci, ne mântuieşte prin el, împărtăşindu-ne viața dumnezeiască" (Idem, *ibidem*).

S-a observat şi faptul că Maslul este o lucrare frecvent asociată cu Pocăința. Din rugăciunile care compun slujba Maslului reiese într-adevăr conținutul penitențial al acestei Taine. El se datorează tocmai faptului că Maslul, deşi o "Taină a trupului", are în vedere persoana totală în condiția existențială, în căderile ei spiritual – fizice. Dacă Spovedania are în vedere mai ales vindecarea sufletească, iertarea păcatelor, Maslul are în vedere vindecarea consecințelor păcatelor. Dar şi pentru această vindecare este necesară o pocăință. De aceea, solicitanții Maslului se spovedesc şi se împărtăşesc de obicei înainte de primirea Sfântului Maslu. În acest sens, vindecarea şi

însănătoşirea implorată în slujba Maslului este înțeleasă totdeauna în totalitatea persoanei şi nu unilateral trupească. Nici o rugăciune de la Maslu nu cere şi nu are în vedere numai vindecarea trupească. Peste tot, atât boala cât şi vindecarea sunt văzute spiritual – trupeşte în acelaşi timp. Omul e văzut numai în totalitatea lui, de aceea este firesc aspectul penitențial al Tainei Sfântului Maslu.

În sfârşit, un alt specific al Tainei Maslului este şi acela că dacă celelalte Taine sunt în general Taine ale *comunității*, Sfântul Maslu se înfățişează mai ales ca şi Taină a *comuniunii.* Fără îndoială că şi celelalte Taine sunt taine ale comuniunii: este destul să ne gândim la ființa şi sensul Preoției sau ale Cununiei. Dar în taina Sfântului Maslu comuniunea iubitoare a celor care se roagă şi imploră împreună cu cel bolnav este parcă mai presantă, chiar constrângătoare. Sfântul Vasile cel Mare exprimă această realitate arătând că rugăciunea puternică a unei comunități şi comuniuni iubitoare este ca strigătul uriaş al unei armate care îl "obligă" pe Dumnezeu să împlinească rugămintea. Desigur că prin aceasta Sfântul Vasile vrea numai să arate că nimic nu este mai eficace, mai primit la Dumnezeu şi mai irezistibil decât tocmai implorarea credincioasă a unei comunități iubitoare, angajată la maxim în fața lui Dumnezeu. Or, tocmai în aceasta constau ființa şi sensul Maslului.

## 8. INTERCOMUNIUNEA

Intercomuniunea înseamnă în general participarea credincioşilor unei Biserici creştine la actele sacramentale ale altei confesiuni, în special acceptarea la împărtăşirea din Euharistia altei Biserici. Desigur că această practică presupune acceptarea sau recunoaşterea teoretică a validității Tainei unei alte confesiuni decât cea proprie. Documentul ecumenic BEM sau Lima 1982 sugerează că "unele Biserici… îşi pot recunoaşte reciproc slujirile instituite, dacă fiecare din ele este asigurată de intenția celeilalte de a transmite slujirea cuvântului şi a tainelor în continuitate cu vremurile apostolice" (*Botez, Euharistie, Slujire*, p. 56). Conform acestei sugestii ecumenice, Bisericile partenere şi-ar putea recunoaşte reciproc

Botezul, faptul că "diferitele lor practici ale botezului sunt o participare la unicul botez" (*Ibidem*, p. 23). Deşi unii luterani recunosc că "în Bisericile din EKD nu există nici un consens apropiat privind Botezul" (G. Bauer, cf. Carl-Heinz Ratschow, *Die eine christliche Taufe*, p. 62), totuşi documentul BEM susține că "botezul nostru unic cu Hristos constituie o chemare către Biserici pentru ca ele să-şi depăşească separarea şi să-şi manifeste vizibil comuniunea" (*Botez, Euharistie, Slujire*, p. 23) şi, în consecință, majoritatea luteranilor crede că din comuniunea de la Botez "reies şi consecințele pentru comuniunea euharistică" (Edmund Schlink, *Die Lehre von der Taufe*, p. 171), adică "toți membrii comunității lui Hristos sunt chemați la Cină", (*Arnoldshainer Thesen*, 1957, These VIII, 3; vezi şi Hans Grass, *Die evangelische Lehre vom Abendmahl*, Heiliand-Verlag, Luneburg, 1961, p. 80), "exclusivitatea praznicului euharistic presupunând numai Botezul primitorului" (Werner Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche*, p. 64; vezi şi O. Koch, *Gegenwart oder Vergegenwartigung*, p. 72). De aceea, documentul ecumenic "Das Herrenmahl", împreună cu majoritatea luteranilor, crede că "un praznic euharistic la care nu au voie să participe credincioşi botezați (*glaubende Getaufte*) suferă de o contradicție interioară şi nu-şi împlineşte misiunea aşezată ei de către Domnul" (*Das Herrenmahl*, p. 44).

Documentele ecumenice afirmă şi posibilitatea unei recunoaşteri reciproce a Preoției, sugerând că "unele Biserici, partenere în dialogul ecumenic, îşi pot recunoaşte reciproc slujirile instituite" (*Botez, Euharistie, Slujire*, p. 56), întrucât în unele "astăzi se petrece deja respectarea reciprocă a ierarhiei (*die gegenseitige Achtung der Amter*)"; (*Das geistliche Amt*, p. 54). Această recunoaştere ar implica faptul că Bisericile care au succesiunea apostolică episcopală să recunoască "o continuitate în credința apostolică, în cult şi în misiune, păstrată de Bisericile care nu au menținut forma episcopatului istoric" (*BEM*, p. 52), adică să recunoască faptul că "Duhul Sfânt lucrează prin alte ierarhii şi le foloseşte ca mijloace de mântuire în propovăduire, administrarea sacramentelor şi conducerea comunității" (*Das geistliche*

*Amt*, p. 55). Toată această recunoaştere necesită însă un cadru corespunzător, ea "trebuie să stea în contextul unității Bisericii, în mărturisirea unicei credințe şi unității prăznuirii Cinei Domnului (*Er muss in Zusamenhang der Einheit der Kirche um Bekentnis des einen Glaubens und in der Feier dea Herrenmahls, des Sakramentes der Einheit der Kirche stehen*)"; (*Ibidem*, p. 54). În dialogul direct cu Biserica romano – catolică, raportându-se la ierarhia acesteia şi referindu-se la documentele Conciliului II Vatican care vorbesc de o *defectus ordinis* în preoția luterană, partea luterană îşi exprimă convingerea că acest defectus are "sensul de lipsa formei *depline* a oficiului bisericesc" (*im Sinne eines Mangels an der Vollgestalt des kirchlichen Amtes*)" (*Ibidem*, p. 51) şi nu de lipsă *totală*. Ei specifică în respectivul dialog că "nu pretind existența oficiului bisericesc exclusiv pentru sine, adică nu o refuză Bisericii catolice" (*Ibidem*, p. 52) şi de aceea îşi exprimă chiar speranța că "amândouă Bisericile vor recunoaşte reciproc ierarhia lor într-un viitor nu prea îndepărtat (*beide Kirchen in nicht zu ferner Zukunft ihre Amter gegenseitig anerkennen…*)" (*Ibidem*, p. 53).

Acest "optimism" şi avânt spre intercomuniune, care nu se referă la o comuniune doctrinară ci o evită, preconizând o intercomuniune sentimentală şi general – creştină, aparține multor luterani şi a fost exprimat în mai multe documente oficiale. Dar în Luteranismul actual sunt numeroase şi vocile autorizate şi competente ale unor teologi care cenzurează drastic acest "optimism" fără acoperire şi fără bază doctrinară. Astfel, aceştia observă în primul rând că în Biserica primelor secole "adunarea cultică a Bisericii este o adunare închisă şi nu una deschisă (*Die gottesdienstliche Versammlung der alten Kirche ist eine geschlossene Versammlung, keine offentliche*)" (W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft*, p. 65), conform Constituțiilor Apostolice, care atestă că "în timpul Euharistiei uşile sunt supravegheate de către diaconi sau ipodiaconi" (*Constituțiile Apostolice* VIII, II, II, cf. W. Elert, *op. cit*., p. cit.) şi lui Tertullian care biciuieşte atitudinea ereticilor ce nu fac deosebire între catehumeni şi credincioşi: "Ei intră împreună, se roagă împreună,

ascultă împreună; chiar atunci când vin păgâni, ei aruncă cele sfinte câinilor şi mărgăritarele porcilor" (Tertullian, *De praescriptione haereticorum*, 41, 1, cf. W. Elert, *op. cit*., p. cit.). Origen arată şi el condițiile stricte ale comuniunii creştine, care nu este o comuniune filosofică unde "oricine vrea poate să stea şi să asculte. Creştinii dimpotrivă, îl examinează şi îl instruiesc în prealabil pe fiecare *privatim* (*kat' idian*)… (Origen, *Contra Celsum*, III, 51, cf. W. Elert, *op. cit*., p. 64), limitarea aceasta strictă fiind "dovedită sigur la sfârşitul epocii apostolice" (W. Elert, *op. cit*., p. 66). Respectivii teologi luterani înțeleg că aici "nu e vorba de *valabilitatea* sacramentului pe care bineînțeles că fiecare Biserică o pretinde pentru sine ci de *integritatea* lui" (*Ibidem*, p. 68). Ei ştiu şi reamintesc credința patristică după care părtaşul la Sfânta Euharistie devine *sýssomos Christi, concorporalis et consanguineus*, cum spune Sfântul Chiril al Ierusalimului (Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cathechesa mystica* IV, 3, cf. W. Elert, "op. cit.", p, 22), confirmat apoi de Sfântul Ioan Damaschin, care atestă că Sfânta Împărtăşanie "se numeşte şi este într-adevăr *koinonia*, pentru că prin ea noi comunicăm cu Hristos şi avem părtăşie la trupul şi dumnezeirea Sa, dar prin ea comunicăm şi între noi şi ne unim între noi… noi toți devenim un Trup şi Sânge a lui Hristos şi ne numim *sýssomoi Christi*" (Sf. Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa*, IV, 13, cf. W. Elert, "op. cit.", p. 31). De aici, chiar un document ecumenic precum "Das Herrenmahl" recunoaşte că "Cina Domnului este o taină a credinței în sensul deplin al cuvântului" (*Das Herrenmahl*, p. 13), că această comunicare euharistică "creşte numai din comuniunea de credință" (*Ibidem*, p. 14). Prin urmare, unii teologi luterani afirmă deschis că "nu trebuie să existe în ei nimic care îi deosebeşte, căci altfel ceea ce-i deosebeşte lezează şi integritatea koinoniei şi prin aceasta şi unitatea trupului lui Hristos (*Deshalb darf zwischen ihnen nichts Trennendes stehen, denn andernfalls müsste, was sie trennt, auch die Integrität der koinonia und damit auch die Einheit des Leibes Christi verletzen*)" (W. Elert, *op. cit*., p. 69). Concluzia este responsabilitatea pentru Biserica creştină, care "nu poate lăsa mărturisirea darului din Cină complet deschisă şi relativă" ( Ernst Kinder, *Gegenwart Christi*, p. 64) pentru că

ea “a fost încredințată Bisericii spre administrare responsabilă, astfel încât nu e voie aici să ridicăm în slăvi un simplu «obiectivism» („*Obiektivismus*”; (*Ibidem*), întrucât prezența lui Hristos în Cină este “o realitate serioasă trans- subiectivă” (*Ibidem*, p. 65). Chiar documentul “Das Herrenmahl” conchide şi afirmă 3 mari componente doctrinare comune ca şi bază a comuniunii de credință înainte de intercomuniune:

“1) puterea serviciului transmisă de Hristos apostolilor Lui şi urmaşilor lor… să fie actualizată sacramental…

2) trebuie să fie exercitată unitatea acestui oficiu al slujirii … în comuniunea ierarhică a slujitorilor acestui oficiu (*in der hyerarchischen Gemeinschaft der Diener dieses Amtes*)

3) credința Bisericii, pe care ea o mărturiseşte în lucrarea euharistică…” (*Das Herrenmahl*, p. 43).

Comuniunea euharistică şi intrecomuniunea “nu se întemeiază aşadar, printr-un contract social … printr-o religie omenească” cum credea Schleiermacher, “administratorul ordinii superioare (*der Herrnhuter hoherer Ordnung*)” (cf. H. Sasse, *Corpus Christi*, p. 28), “nici cum crede luminismul tuturor timpurilor … nu are paralelă nici din punct de vedere al istoriei religiilor” (*Ibidem*). Ea “se formează din mijloacele harice divine, cuvântul lui Dumnezeu şi sacramentele lui Hristos” (*Sie entsteht vielmehr aus den gottlichen Gnadmitteln, dem Worte Gottes und den Sakramenten Christi*”; *Ibidem*, p. 14), ea este o “*comuniune sui-generis*” (*Ibidem*, p. 28) şi de fapt participarea la Sfânta Euharistie este “limitată sever la cei sfinți” (W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft*, p. 65). Comuniunea euharistică şi intercomuniunea este de fapt *communio sanctorum, sancta sanctis, ta hagia tos hagiois*; “toată taina ideii biblice de koinonia este cuprinsă în aceste formule” (H. Sasse, *op. cit*., p. 28). Un teolog luteran a descoperit că “un text de Credo în limba normandă pre-franceză” are exact formula “*la communion des saintes choses*” şi face trimitere şi la o tălmăcire a Crezului în limba germană, apărută la Ulm, care conține aceeaşi concepție de *sanctorum communio* (*Ibidem*, p. 16).

În ce priveşte prima problemă, a recunoaşterii actelor bisericeşti din alte confesiuni ca Sfinte Taine, teologia şi Biserica Ortodoxă n-a formulat o doctrină oficială (cf. D. Stăniloae, *Numărul Tainelor, raporturile dintre ele…*, p. 209), dar se poate spune că Sfinții Părinți au respins în principiu tainele ereticilor (cf. *ibidem*), din simplul motiv, logic, că recunoaşterea tainelor celor ce nu vin în Biserică ci rămân în confesiunea lor "ar însemna de fapt că acea confesiune conduce membrii ei la mântuire în mod egal cu Biserica Ortodoxă" (*Ibidem*, p. 213). Sfântul Chiril al Ierusalimului a respins botezul ereticilor iar Sfântul Vasile cel Mare n-a recunoscut botezul marcioniților, deşi botezau în Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh (Sf. Chiril al Ierusalimului, p. *Cateheza VII*, Sf. Vasile, *Epistola 199*; cf. D. Stăniloae, "Numărul Tainelor…", p. 209); el observa numai că botezul catarilor poate fi recunoscut (Sf. Vasile, *Epistola 128*; cf. "ibidem"). Sfântul Grigorie de Nyssa a respins botezul eunomienilor iar Canonul 67 Apostolic nu considera pe cei "botezați sau hirotoniți de eretici, nici credincioşi, nici clerici" (cf. D. Stăniloae, *op. cit*., p. cit.).

Totuşi, atitudinea teologilor otodocşi nu este una total exclusivă. Astfel, unii recunosc în principiu validitatea Botezului săvârşit în cadrul altei confesiuni dacă conține componentele fundamentale ale Botezului creştin, adică formula trinitară şi elementul material (cf. D. Stăniloae, *op. cit*., p. 211). Pe de altă parte, rămâne de netrecut adevărul că "omul nu poate primi în general pe Hristos sau de la Hristos mai mult decât crede" (*Ibidem*, p. 212). Este evident deci că teologia ortodoxă cunoaşte două atitudini: una care exclude orice recunoaştere şi alta care identifică cu bunăcredință, "o prezență … a unei baze obiective, în aşa – zisele taine dinafara Bisericii, care poate fi transformată de Biserică în conținut haric, deplin" (*Ibidem*, p. 213). Acestei idei ar putea să-i fie imputată o logică sofistă, dar ea pleacă totuşi de la un dat: anume că ceremoniile din cadrul altor confesiuni "nu sunt numai o formă goală de orice conținut obiectiv" (*Ibidem*, p. 212); nimeni nu poate susține cu bună credință aşa ceva. Ideea "completării" sau autentificării actelor cultice din alte confesiuni ca Taine nu este o simplă construcție logică ci se bazează pe însăşi condiția

de existență a spiritului uman, realitate existențială foarte complexă care implică o creştere şi descreştere duhovnicească, în care valorile nu sunt nici absolute, dar nici pierdute sau total lipsite de conținut. Plecând de aici, se poate înțelege că există "o gradație a relației omului cu Hristos" (Idem, *ibidem*), şi prin urmare şi ceremoniile din alte confesiuni creştine, chiar dacă nu sunt Taine în înțelesul şi conținutul ortodox, totuşi "pun şi ele pe om într-o anumită relație cu Hristos, se reflectă şi asupra lor ceva din caracterul tainelor" (*Ibidem*). În acest înțeles, se poate accepta că ele "implică ceva ce poate alcătui … baza pentru o completare şi îndreptare a relației… între omul respectiv şi Hristos" (*Ibidem*). Această posibilitate a şi fost exprimată în teologia şi practica ortodoxă prin aşa – numitul principiu al **iconomiei**. Iconomia a fost definită drept "acel mod de comportare condescendentă a Bisericii față de cei care vin la sânul ei, din anumite comunități eterodoxe, datorită căruia, având în vedere interesul superior al ei, … îi primeşte pe aceia fără să-i boteze" (D. Stăniloae, *Iconomia în Biserica Ortodoxă*, în rev. "Ortodoxia", nr. 2/1963, p. 152), sau recunoaşte "Botezul, Mirungerea, Căsătoria şi Hirotonia unor membri laici sau preoți ai altor Biserici, la intrarea lor în sânul Bisericii Ortodoxe" (D. Stăniloae, *În problema intercomuniunii*, în rev. "Ortodoxia", nr. 4/1971, p. 565). Aparent, această iconomie este foarte largă. Ea nu este însă aşa, pentru că tot ea specifică imediat că nu e vorba de "recunoaşterea *în ele însele* a tainelor unei alte confesiuni creştine", nu e vorba de "acordarea unei Taine cuiva care continuă să rămână în altă Biserică" (*Ibidem*), ci numai de "procedura cea mai bună, în cazul concret, când un membru al vreunei confesiuni *vine la sânul Bisericii*" (D. Stăniloae, *Numărul Tainelor, raporturile dintre ele…*, p. 213).

Dar miezul problemei intercomuniunii şi expresia ei maximă este de fapt participarea la Sfânta Euharistie, respectiv con-celebrarea şi împreună-împărtăşirea de aceeaşi Sfântă Euharistie. Teologia ortodoxă este aici precisă şi tranşantă, specificând că, întrucât Sfânta Împărtăşanie este "Taina unității mai adânci în acelaşi trup şi sângele lui Hristos … pe baza unei unități deja existente" (D. Stăniloae, *Teologia*

*Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 92), vine de la sine unica şi fireasca concluzie că "ea să nu se dea celor ce se află în afara Bisericii şi intenţionează să rămână în afara ei" (*Ibidem*). Această înţelegere este de fapt concluzia întregii Biserici nedespărţite, începând chiar de la Sfinţii Apostoli. Sfântul Irineu, ucenic apostolic arată interdeterminarea indisolubilă dintre Euharistie şi doctrină, zicând că "învăţătura noastră este conformă cu Euharistia, iar Euharistia cu învăţătura noastră" (Sf. Irineu, *Adversus haereses* IV, 18,5, apud. Ioannis Zizioulas, „Fiinţa eclesială", p. 216). Sfântul Ciprian declară cu vehemenţă neostoită că adunările de cult ale schismaticilor şi ereticilor nu sunt adunări în numele lui Hristos, pentru că "cel ce se împotriveşte preoţiei lui Hristos … poartă armele contra Bisericii (Sf. Ciprian, *Despre unitatea Bisericii ecumenice*, în vol. "Apologeţi latini", colecţia "P.S.B.", nr. 3, Bucureşti, 1981, p. 446) şi "au părăsit principiul şi originea adevărului" (*Ibidem*, p. 442). Aceeaşi realitate şi aceeaşi concepţie o exprimă, mai subtil şi mai profund, Sfântul Grigorie de Nazianz şi Sfântul Grigorie de Nyssa, care atribuie Sfântului Duh faptul că la Cincizecime s-a pus baza înţelegerii sau a gândirii comune între credincioşii Bisericii, zicând: "Căci sunt toţi adunaţi de acelaşi Duh într-o armonie unitară, întrucât El a pus în mulţi una şi aceeaşi înţelegere" (Sf. Grigorie de Nazianz, *In Pentecostem Oratio* 16, P.G. XXXVI, 448, apud. D. Stăniloae, "Temeiurile teologice ale ierarhiei…", în "Studii Teologice" nr. 3-4/1970, p. 167). La rândul lui, Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că unirea sau comuniunea din Biserică nu este numai un act prezent, ci o lucrare pe baza unei realităţi date şi a unei împliniri viitoare. Unitatea deplină este pregătită de unitatea realizată între credincioşi şi Dumnezeu, între gândurile lor şi Raţiunea divină (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia* XXI, apud. D. Radu, "Caracterul ecleziologic…", p. 357; vezi şi D. Stăniloae, "În problema intercomuniunii…, p. 537), dar ea şi prefigurează totodată "acordul, consimţirea şi identitatea în raţiune prin credinţă şi iubire a tuturor întreolaltă, ce va avea loc în vremea descoperirii bunurilor viitoare" (D. Stăniloae, *op. cit*., p. cit.), conform rugăciunii de împărtăşire: "Dă-ne nouă se ne împărtăşim mai cu adevărat în ziua

Împărăției Tale!". Firul acestei concepții este continuat până în timpurile noastre, de exemplu în *Enciclica Patriarhilor răsăriteni* de la 1848, care declară: "la noi salvgardarea religiei rezidă în trupul întreg al Bisericii, adică în poporul însuşi care vrea să păstreze credința intactă" (cf. P.Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale*, Editura Christiana, Bucureşti, 1993, p. 202). În concepția şi viața ortodoxă, Sfânta Împărtăşanie este deci viața şi credința întregii comunități bisericeşti, ea este "inseparabilă de mărturisirea credinței plenare, de un angajament al credinței, de viață, de spiritualitate şi de luare în serios a întregii tradiții care converge în sacramentul Euharistiei" (D. Radu, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine*..., p. 358). Această credință a fost exprimată oficial de Biserica Ortodoxă Română în declarația ei de la al 4-lea Simpozion teologic de la Regensburg, 17-23 iulie 1972, respingând o intercomuniune fără unitatea în credință cu următoarele argumente: "Noi stăm… pe temeiul din Fapte II, 42 unde se spune că frângerea pâinii era anticipată de ascultarea comună şi, se înțelege, de acceptarea cu credință a învățăturii apostolice şi de comuniunea spirituală în sens mai larg… Noi stăm pe baza întregii tradiții a Vechii Biserici, potrivit căreia în Biserică n-au fost primiți la împărtăşirea euharistică cei de alte credințe" (cf. D. Radu, *op. cit*., p. 363). Ortodocşii sunt convinşi că la adevărata intercomuniune nu se poate ajunge evitând unele adevăruri de credință sau sacrificând plenitudinea lor. În felul în care e înțeleasă şi aplicată astăzi intercomuniunea, ea se arată ca "o gravă contradicție logică şi reală" (D. Stăniloae *În problema intercomuniunii*, p. 561), "o formulă şi o practică hibridă, contradictorie în ea însăşi" (*Ibidem*, p. 562), pentru că aceeaşi persoană, aceeaşi teologie şi confesiune nu poate fi pe de o parte unită, pe de altă parte neunită cu ceilalți (cf. *Ibidem*). Intercomuniunea, aşa cum e aplicată de unii, se arată mai mult o manifestare a unei solidarități exterioare, o relativizare sacramentală, eclesială şi spirituală, decât o identitate sau o comuniune de conținut. Ortodocşii atrag atenția că în sânul ei duhovnicii verifică "identitatea credinței individului cu credința Bisericii" (*Ibidem*, p. 564), chiar la propriii credincioşi. Aceştia se împărtăşesc din acelaşi Potir pentru că şi-au imprimat,

prin credința lor conformă cu chipul lui Hristos, un chip corespunzător cu Hristos cel întreg şi nu au căutat "să adapteze pe Hristos primit în Euharistie cu un chip greşit şi ştirbit" (*Ibidem*, p. 574). Spiritualitatea sacramentală pretinde dinainte o mărturisire întreagă a lui Hristos, pentru că "numai cine recunoaşte pe Hristos întreg în lucrarea Lui întreagă, se deschide întreg lui Hristos, pentru a se uni întreg cu Hristos" (*Ibidem*, p. 575). Împărtăşirea este simultan suprem act sacramental şi supremă mărturisire de credință, pentru că mâncarea ei înseamnă tocmai suprema şi completa credință în Izvorul vieții de care ne împărtăşim.

Teologia şi Biserica Ortodoxă consideră că fidelitatea față de adevărul lui Hristos impune speranța că diferitele confesiuni creştine au realmente tensiunea spre adevărul lui Hristos, dar ține în acelaşi timp să sublinieze că unitatea autentică nu este un sincretism sau o relativizare, pentru că o adevărată conştiință creştină nu concepe poziții şi adevăruri separate, fragmentate, contradictorii sau trecătoare ci numai Adevărul unic, "acelaşi, astăzi şi în veci".

## 9. SPIRITUALITATEA SACRAMENTALĂ

Teologia sacramentală determină esențial spiritualitatea confesiunilor creştine. Cu cât învățătura lor despre Sfintele Taine este mai importantă, mai decisivă şi mai bogată, cu atât spiritualitatea mai amplă, mai organică şi mai viabilă. Mulți teologi luterani sunt conştienți că simplificarea învățăturii sacramentale de către Reformă este responsabilă direct pentru sărăcirea generală a spiritualității luterane. Există o legătură între teologia Tainelor individuale, o unitate care exprimă o anumită spiritualitate, chiar şi în protestantism.

Astfel spiritualitatea Botezului este încadrată în învățătura mai mare despre Îndreptare. De asemenea, Botezul nu este considerat izolat, ca o taină în sine, ci legat strâns de celelalte sacramente, mai ales de Confirmare şi Pocăință, dar şi de Cina Domnului. Luteranii vorbesc şi de o legătură a Botezului cu Hirotonia şi Cina Domnului. Ei afirmă că "Botezul este într-un anume fel conținut în toate

propovăduirile repetate şi în toate praznicele euharistice repetate. Acest lucru e valabil şi despre *absoluţie* şi despre *Hirotonie*" (Edmund Schlink, *Die Lehre von der Taufe*, p. 93). Botezul este declarat "accesul la Cina Domnului" (*Ibidem*) pentru că prin fiinţa şi sensul lui, el este "direcţionat într-un chip propriu spre Cina Domnului şi unit teologic cu ea" (P. Brunner, *Die ev. – lutherische Lehre…*, p. 14).

Semnificativ şi încurajator este însă faptul că există, la unii teologi luterani mai noi, o înţelegere a Mirungerii – şi nu a Confirmării! – chiar foarte apropiată de cea ortodoxă. Lucrarea lui Karsten Bürgener "Die bischöfliche Konfirmation" (*Confirmarea episcopală*) conţine nu doar o pledoarie pentru Mirungere, pentru reluarea practicii de ungere a neofitului ci chiar o spiritualitate a Mirungerii în sens ortodox. Bürgener a demonstrat necesitatea şi specificul Mirungerii ca Sfântă Taină prin specificul efectului ei haric, spre deosebire de Botez, într-o înţelegere foarte organică. O comparaţie între descrierea lui şi cea făcută de teologul ortodox D. Stăniloae ne arată o similitudine impresionantă.

Centrul spiritualităţii sacramentale îl constituie însă Euharistia. Sfânta Euharistie îşi are miezul fiinţei şi al efectului în dimensiunea ei de jertfă. Aceasta determină fundamental spiritualitatea şi comuniunea euharistică. Dar spiritualitatea euharistică trebuie obligatoriu încadrată în Preoţie şi kerygma. Luteranii recunosc că "un dialog teologic despre învăţătura Cinei este posibil numai sub premisa că Biserica se leagă şi în timpul nostru de mărturisirea de credinţă printr-o făgăduinţă solemnă la Hirotonia (*Ordination*) slujirii întru cuvânt şi sacrament" (P. Brunner, *Grundlegung des Abendmahlsgesprachs*, p. 38). Iar aceasta implică o disciplină euharistică precisă, căci ne reamintim că "rânduielile Bisericii primare îi obligau pe toţi participanţii să-şi facă ordine în suflet (*auszuräumen*)" (W Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft în der alten Kirche hauptsachlich des Ostens*, Lutherisches Verlagshaus, Berlin, 1954, p. 69). Sărutul liturgic al păcii "are locul lui precis în liturghie" şi el "nu este «sărutul întregii lumi» al lui Schiller, ci mărturie a frăţietăţii creştine (*Der liturgische Friedenskuss ist nicht der Schillersche «Kuss der ganzen Welt»,sondern Zeugnis der*

*christlichen Bruderschaft*), şi dovedeşte faptul că tocmai comunitatea locală, între membrii căreia se schimbă acest sărut, vrea să fie aceasta (mărturie a frăţietăţii creştine, n.n.)" (*Ibidem*, p. 70).

Faţă de viaţa celorlalte confesiuni creştine, spiritualitatea sacramentală ortodoxă este specifică prin organicitatea ei. În ea, Sfintele Taine nu sunt un anumit număr de acte harice săvârşite în cadrul unor slujbe bisericeşti ci sunt componente indispensabile ale vieţii creştinului în har. Sfintele Taine nu stau una lângă alta şi nici nu sunt unite datorită vreunui principiu logic, organizatoric sau dogmatic. Ele alcătuiesc împreună întreaga hrană şi energie a vieţii spirituale a omului, încât nu se poate vorbi de Taine necesare şi Taine ne-necesare. Toate constituie viaţa organismului viu care este Biserica şi viaţa fiecărui organism uman. În Ortodoxie, spiritualitatea sacramentală se confundă de fapt cu însăşi ideea de spiritualitate creştină, pentru că Ortodoxia n-a conceput niciodată o viaţă harică înafara Bisericii, adică înafara Sfintele Taine. În ultimă instanţă, spiritualitatea ortodoxă este sacramentală sau eclesiologică pentru că este euharistică. În concepţia ortodoxă nu se poate înţelege o viaţă în har fără comuniunea euharistică în Biserică.

Fiind în mod fundamental şi exclusiv acte ale Bisericii, (K. Bürgener, *Die bischöfliche Konfirmation*, p.7) Sfintele Taine se constituie într-un tot organic în viaţa Bisericii şi în viaţa omului. Fiecare Sfântă Taină este distinctă, are lucrarea şi rostul ei specific, dar acestea îşi au sensul şi reuşita în cadrul celorlalte.

Protestanţii spun şi ei despre Botez că înseamnă o nouă identitate umană, o moarte a omului vechi şi naştere a omului nou, o nouă spiritualitate. Dar dacă ei ar fi înţeles Botezul ca o înviere fiinţială, reală şi o sfinţire în legătură cu Îndreptarea, atunci ar fi înţeles că harul baptismal se pierde în unele efecte ale lui, prin păcatele personale, şi ar fi recunoscut Pocăinţa ca taină. După ei, efectul Botezului este ceva static, tocmai pentru că înţeleg îndreptarea numai ca o iertare de păcate iar Taina Botezului numai ca pecete şi certificat al îndreptării. În spiritualitatea ortodoxă, Botezul nu este unica Taină ci numai prima Taină, adică intrarea într-un urcuş şi

proces spiritual de o viață întreagă. Este numai prima dintre etapele acestui urcuş, peste care nu se poate sări. Însuşi Mântuitorul Hristos a primit Botezul la începutul lucrării Sale mântuitoare. La fel şi noi, "creştem în natura noastră omenească din punct de vedere duhovnicesc, cum a binevoit să crească şi El cu natura Sa omenească" (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 27). Protestanții vorbesc şi ei de o creştere a Bisericii prin botezele săvârşite în ea, dar înțeleg această creştere mai mult numeric, cantitativ. În spiritualitatea ortodoxă această creştere este reală pentru că este organică. Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă: " Căci Cuvântul lui Dumnezeu şi Dumnezeu vrea să lucreze pururea şi în toți taina întrupării Sale" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G., XCI, 1084 D, apud. D. Radu, "Sfintele Taine în viața Bisericii", în "Studii Teologice", nr. 3-4/1981, p. 178). Este vorba deci de creşterea duhovnicească a fiecăruia în Hristos, până la "măsura bărbatului desăvârşit" şi numai în acest sens de creşterea întregii Biserici. Ortodocşii insistă, de asemenea, foarte mult pe Taina Mirungerii. Luteranii o consideră inclusă în Botez şi nu înțeleg insistența ortodoxă pentru distingerea unei alte Taine. Acest lucru se întâmplă tocmai din cauză că, în înțelegerea ortodoxă, Mirungerea nu este încă un act bisericesc ci este încă o etapă în creşterea duhovnicească. Teologul bizantin Nicolae Cabasila arată profund şi nuanțat atât legătura indisolubilă cât şi specificitatea şi necesitatea fiecăreia din cele două acte harice: "Astfel, Botezul este cel care ne dă însăşi ființa şi trăirea noastră în Hristos, căci până nu primesc această Taină oamenii sunt morți şi plini de stricăciune şi abia prin ea păşesc la viață. La rândul ei, Ungerea cu sfântul Mir desăvârşeşte pe noul născut la viața Duhului întărindu-i puterile de care are lipsă aici pe pământ" (Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, în vol. "Scrieri", p. 136). Datorită faptului că lucrarea sacramentală este un proces organic, legătura între Botez, Mirungere şi Împărtăşanie este firească, este o necesitate organică: "Căci întâi trebuie să se facă mădularele (credincioşii, n.n.) asemenea capului, ceea ce înfăptuieşte dumnezeiescul Botez, apoi să se unească cu capul, unire care se înfăptuieşte prin dumnezeiasca Împărtăşanie" (Teofan al Niceii, *Epistola III*. P.G. CL, 329-340, apud.

D. Stăniloae, "Transparența Bisericii în viața sacramentală", în rev. "Ortodoxia", nr. 4/1970, p. 508), pentru că "pâinea vieții este cea care susține puterile sufletului şi-l întremează de-a lungul călătoriei lui" (N. Cabasila, *op. cit*., p. 137).

Legătura dintre Botez, Mirungere, Spovedanie şi Împărtăşanie nu este o simplă ordine, sistematizare sau aliniere instituțională bisericească, ci este o creştere a organismului duhovnicesc al persoanei în cadrul Trupului lui Hristos. Acelaşi Nicolae Cabasila explică:" După cum înainte de a te fi împăcat cu prietenii nu poți sta în mijlocul lor, tot aşa nici în stare de păcat şi de stricăciune nu te poți împărtăşi de Trupul şi Sângele de care sunt vrednice numai sufletele curate. Iată de ce, întâi de toate ne *spălăm*, apoi ne *ungem* şi numai după ce ne-am *curățit* de-ajuns şi *ne-am umplut de buna – mireasmă a ființei lui* Hristos, abia după aceea suntem primiți şi noi la Sfânta Masă a Împărtăşaniei" (N. Cabasila, *op. cit.*, p. 151). Botezul şi Împărtăşania se deosebesc şi prin scopul harului împărtăşit, prin aceea că "Botezul face moartă aplecarea noastră spre plăcerile vieții iar Paharul convinge pe cei, binecredincioşi să pună adevărul mai presus chiar şi de viață" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie* 30, în "Filocalia", vol. III, p. 114). Spunem că Botezul ne renaşte la o viață nouă sau ne împropriază o viață nouă. Această nouă viață, trăită însă în condițiile istorice, nu poate exista fără perspectiva şi garanția vieții de veci. Această garanție, pregustare a vieții de veci prin gustarea din Trupul şi Sângele Domnului aici pe pământ, este Sfânta Euharistie. Din perspectiva subiectului activat în această viață sacramentală, se poate spune că prin Botez credinciosul "devine subiect al lucrărilor necreate ale lui Hristos care este în el… Prin Sfânta Împărtăşanie subiectul uman devine mădular al subiectului Hristos" (D. Stăniloae, *Drumul cu Hristos Mântuitorul prin Tainele şi Sărbătorile Bisericii ortodoxe*, în rev. "Ortodoxia", nr. 2/1976, p. 411), astfel că, întrucât Hristos devine "subiect al mădularelor umane şi chiar al subiectului uman, subiectul uman devine şi el subiect al mădularelor trupului lui Hristos" (*Ibidem*).

O componentă fundamentală a spiritualității sacramentale, o axă a ei o constituie legătura dintre Sfânta Euharistie şi Preoție, care determină de fapt toate Tainele. Unii teologi luterani, recunoscând un aspect de jertfă al Sfintei Euharistii au acceptat implicit (fără s-o facă însă explicit) necesitatea Preoției pentru săvârşirea acestei jertfe. Tainele sunt sacrificiale, dar Sfânta Euharistie este prin excelență. Biserica se înfățişează ca şi comunitate sacramentală datorită legăturii Tainelor cu starea de jertfă şi înviere a lui Hristos, pe care Sfânta Euharistie o exprimă şi o împărtăşeşte participanților tocmai datorită faptului că s-au pregătit printr-o asemenea stare de jertfă. Nu există deci nici Euharistie, nici alte Taine şi nici Biserică, fără taina Preoției.

Toate Tainele sunt sacrificiale, şi aceasta într-un sens dublu: întâi pentru că prin fiecare ni se oferă Hristos şi apoi pentru că în fiecare şi noi ne oferim lui Dumnezeu. Tainele sunt deci jertfă a comunității dar şi jertfă a lui Hristos, mai presus de comunitate. Pentru obiectivitatea acestei jertfe a lui Hristos care depăşeşte subiectivismul jertfei comunității este nevoie de serviciul Preoției ca stare de har specială, obiectivă, instituită divin. Preotul este tocmai focarul în care se reflectă, se unesc, se concentrează aceste două aspecte sacrificiale ale Sfintelor Taine. Preoția are deci capacitatea aceasta unică şi numai prin ea comunitatea e activă iar Hristos e prezent în ea. Dacă în Biserica catolică Hristos rămâne departe de comunitate, izolat în casta sacerdotală, la protestanți el e departe de comunitate pentru că rămâne în cer; "la catolici totul se face prin Hristos, fără comunitate, deşi pentru comunitate; la protestanți totul se face prin comunitate, fără Hristos" (D. Stăniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, în rev. "Studii Teologice", nr. 9-10/1966, p. 549). Unitatea comunității (pe care insistă toate confesiunile creştine) e asigurată în catolicism prin organizarea piramidală a instituției iar la protestanți e numai o intenție sentimentală, lipsită de o temelie obiectivă. La catolici e greu de vorbit de o creştere sacramentală pentru că, după ei, Biserica are deja depozitat tot tezaurul meritelor prin jertfa lui Hristos pe cruce. În protestantism tot ce are Biserica şi credinciosul este o promisiune,

o nădejde eshatologică, un viitor. În Biserica şi spiritualitatea ortodoxă Hristos este atât o posesiune cât şi o promisiune, un semn al posesiunii depline viitoare (Vezi *ibidem*, p. 550)

Protestanţii denumesc în general Euharistia drept *communio sanctorum*, sacramentul comuniunii sfinţilor. Dar împărtăşirea de Hristos este, după ei, împărtăşirea de meritul jertfei Lui, care rămâne în cer, participanţii rămânând aceiaşi oameni păcătoşi. Întrucât harul Euharistiei nu este decât promisiune, care există deja de la Botez, ar rezulta că însăşi "menţinerea Euharistiei e una din inconsecvenţele sistemului" (D. Stăniloae, *Numărul Tainelor, raporturile între ele…*, p. 195) luteran.

În teologia şi spiritualitatea ortodoxă însă, Sfânta Euharistie este şi *altar* şi *masă*. Este altar pentru că în ea se aduce o jertfă reală, şi este masă pentru că acea jertfă este oferită şi consumată. În concepţia ortodoxă "baza Euharistiei este asumarea trupului nostru, jertfirea Lui pentru noi şi învierea lui" (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 95). Hristos este prezent şi se află în această stare de jertfă pentru a ne-o împropria nouă. Unirea lui Hristos prin Euharistie e posibilă şi e deplină pentru că "unde e trupul şi Sângele Său, e prezent şi lucrător în modul deplin însuşi subiectul lor" (*Ibidem*, p. 89) şi astfel "însuşi subiectul lui Hristos, ca subiect al Trupului şi Sângelui Său se face, prin Euharistie, subiect al trupului şi sângelui nostru" (Idem, *ibidem*). Duhul Sfânt care-l face pe Hristos prezent în Euharistie prin prefacerea elementelor materiale, le preface nu numai pe acestea ci şi însăşi comunitatea, aşa cum se spune în rugăciunea ortodoxă: "Trimite Duhul Tău peste noi şi peste aceste daruri ce sunt puse înainte…". Trupul şi Sângele lui Hristos nu rămân statice în Biserică, ci o «prefac» în ele înşile iar această «prefacere» este lucrată continuu: "Tensiunea între identitatea cu Hristos şi deosebirea de El trebuie înţeleasă ca potenţialitate care se poate actualiza neîncetat" (D. Stăniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, p. 545). «Prefacerea» aceasta a noastră nu este altceva decât ceea ce spunem când afirmăm că ne unim cu Hristos. Teologia bizantină a exprimat totdeauna explicit acest lucru: "Cugetul lui Hristos se face una cu cugetul nostru, voia

Lui cu voia noastră, trupul şi sângele Lui una cu trupul şi sângele nostru!" (N. Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, p. 195). De aici rezultă consecinţele extraordinare pentru viaţa duhovnicească, pentru responsabilitatea noastră în acest proces spiritual, căci "cât de puternic trebuie să fie cugetul nostru, când e stăpânit de cugetul lui Dumnezeu, cât de dârză e voinţa noastră…!" (*Ibidem*). Numai dinamismul acesta sacramental poate vorbi de o creştere şi un dinamism al Bisericii, pentru că "în realitate nu e vorba decât de un singur trup, pentru că Trupul tainic nu e decât o prelungire a trupului personal, iar trupul euharistic e însuşi trupul Cuvântului care Se oferă în continuarea comunităţii bisericeşti, ca prelungire a trupului Său tainic" (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 103). Acest dinamism, această posesiune şi totuşi creştere o exprimă rugăciunea din Liturghia ortodoxă, de după împărtăşire: "Dă-ne nouă să ne împărtăşim cu Tine, *mai cu adevărat*, în ziua cea neînserată a Împărăţiei tale!". Acest dinamism euharistic exprimă faptul că împărtăşirea de Hristos înseamnă împroprierea stării sale de jertfă şi de înviere, stări care "devin existenţiale în noi" (D. Stăniloae, *Natură şi Har în Teologia bizantină*, în rev. "Ortodoxia", nr. 3/1974, p. 432). Această realitate ne îndreptăţeşte să afirmăm specificul organic al spiritualităţii sacramentale ortodoxe. Tainele sunt astfel "respiraţia continuă a Bisericii" (D. Radu, *Sfintele Taine în viaţa Bisericii*, p. 193) sunt însăşi viaţa Bisericii, căci "prin Sfintele Taine noi trăim, ne mişcăm şi suntem" (N. Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, p. 146). Spiritualitatea creştină este hristologică întrucât este eclesiologică, Hristos este găsit numai pe acest drum sacramental în Biserică. Teologia bizantină a afirmat consecvent acest lucru, de aceea spiritualitatea sacramentală a şi fost denumită expres drept "viaţa în Hristos" (N. Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, p. 149: "dar aceasta şi este viaţa în Hristos, viaţă pe care o câştigă Tainele Sfinte…"). Calea sacramentală este nu numai expresa unire reală cu Hristos, ci şi singura şansă de prefacere a noastră după chipul lui Hristos: "Prin mijlocirea acestor Sfinte Taine, Hristos vine la noi, îşi face sălaş în sufletul nostru, se face una cu el şi-l trezeşte la o viaţă nouă… Hristos sugrumă păcatul din

noi, ne dă din însăşi viaţa Sa şi din propria Sa desăvârşire" (*Ibidem*, p. 146). Ne aducem aminte că şi teologia luterană, în descrierea efectelor Botezului, vorbeşte de o "curățire", "înnoire", "viață nouă", dar acestea nu sunt totuşi înțelese ca o prefacere reală, ca o sfințire a omului. Teologia sacramentală ortodoxă, mergând din Biserica primară şi prin teologia patristică până astăzi, afirmă cu hotărâre că tocmai acesta şi numai acesta este sensul Sfintelor Taine: o înrădăcinare esențială a harului divin în persoana umană, până la temeliile ei, schimbând-o fundamental, transfigurând-o şi chiar îndumnezeind-o. Unirea sacramentală cu Hristos nu este numai principială ci este înțeleasă în sensul cel mai propriu şi mai organic: "Prin lucrarea acestor Sfinte Taine, Soarele Dreptății intră, ca printr-o mare deschizătură a firii, în această lume întunecată (a firii, a persoanei umane, n.n.) şi omoară tot ce-i pieritor în ea, împrăştiind peste tot duh de viață nemuritoare, căci Lumina lumii biruieşte lumea … vrând adică să spună că trupul muritor şi stricăcios se face vrednic de o viață veşnică netrecătoare" (*Ibidem*, p. 137). Trebuie să observăm că lucrarea harului sacramental este referită permanent la întreaga persoană umană, realitate material - spirituală unitară. Prin urmare, spiritualitatea creştină constă fundamental în viața şi spiritualitatea sacramentală, cu care, practic, se identifică. Este un specific al teologiei şi spiritualității ortodoxe că, fidelă biblic şi patristic, n-a conceput niciodată o spiritualitate teoretică, simbolică, neraportată la lucrarea harică a Sfintelor Taine. Aşa după cum nu se poate vorbi de o spiritualitate creştină înafara Bisericii, tot aşa nu poate exista o viață în har fără harul Sfintelor Taine, pentru că acest mod de împărtăşire a harului divin a fost ales şi instituit expres de însuşi Hristos, Izvorul vieții. Că organicitatea este specificul fundamental al spiritualității ortodoxe este un lucru recunoscut şi de teologii luterani (vezi Friedrich Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, Verlag Ernst Reinhard, Munchen, 1937, Hans Asmussen, *Das Sakrament*, Stuttgart, 1957, Robert Hotz, *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Gutersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1979, Gerardus van der Leeuw, *Sakramentales Denken*, Johannes Stauda Verlag, Kassel, 1959, Hermann Sasse, *In Statu Confessionis I*,

Verlag die Spur, Berlin, 1975, Wilhelm Stählin, *Mysterium*, Johannes Stauda Verlag, Kassel, 1970, Karsten Bürgener, *Die bischöfliche Konfirmation*, Verlag des Verfassers, Bremen, 1993).

Spiritualitatea sacramentală este decisivă nu datorită unui sacrament sau unor anumite sacramente, ci datorită ansamblului sacramentelor ca organism şi izvor unitar de viaţă harică întreagă. De exemplu: împărtăşirea fără o spovedanie concretă şi completă este nerodnică şi chiar păgubitoare. De aceea, trebuie afirmate toate cele şapte Sfinte Taine şi nu poate fi lăsată niciuna; de dragul integrităţii organismului şi a vieţii şi nu de dragul unui număr.

În sfârşit, este extrem de important să subliniem ceea ce am afirmat deja în treacăt, că din aspectul sacrificial al tuturor Tainelor reiese dimensiunea *ascetică* a spiritualităţii ortodoxe. Este uşor de constatat în săvârşirea şi împărtăşirea concretă a Sfintelor Taine că spiritualitatea sacramentală a pierdut aproape orice dimensiune ascetică în Apusul creştin. Ea a rămas numai în Răsăritul creştin, constituie deja un specific al lui şi este deci cu atât mai important. Teologia ortodoxă afirmă că, fără această dimensiune ascetică, spiritualitatea sacramentală nu mai este de fapt creştină.